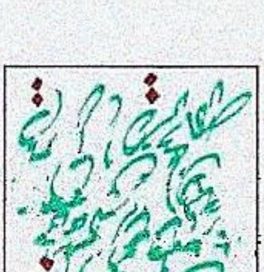
د. طه عبد الرحمن

فقه الفلسفة

2

القول الفلسفي

كتاب المفهوم والتأثيل



المركز الثقافي العربي

فقه الفلسفة

2

القول الفلسفي

كتاب المفهوم والتأثيل

الكتاب

فقه الفلسفة

القول الفلسفي

تأليف

طه عبد الرحمٰن

الطبعة

الثانية، 2005

عدد الصفحات: 448

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي:

ISBN: 9953-68-058-2

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 01750507 ـ 01352826

فاكس: 01343701 ـ 961+

فقه الفلسفة

2

القول الفلسفي

كتاب المفهوم والتأثيل

د. طه عبد الرحمن

أستاذ المنطق وفلسفة اللغة
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
بالرباط (المغرب)

المركز الثقافي العربي

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

يقول الله عز وجل:

﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾.

صدق الله العظيم

الآية: 269، سورة البقرة.

محتوى الكتاب

الباب الثاني
آليات التأثيل المفهومي

الباب الثالث

نماذج التأثيل المفهومي

كيف تحرير القول الفلسفي؟

من ذا الذي بوسعه أن ينكر أن القول الفلسفي العربي، إن لفظا أو جملة أو نصا، هو **قول مستغرِق في التقليد**؟ أمَا ترى أن المتفلسف العربي لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيره، ولا يستعمل من الجمل إلا ما استعمله، ولا يضع من النصوص إلا ما وضعه، لا يكاد يزيد على هذا أو ذاك شيئا يكون من إنشائه، لا من إنشاء غيره، ولا هو، على العكس من ذلك، يكاد ينقص منه شيئا يُعزَى إلى تصرفه، لا إلى تصرف غيره؟ وإذا اشتبه أمر هذا التقليد في القول الفلسفي على بعض المتأخرين الذين ضاقت عليهم سبل القول والفكر، فإنه لم يشتبه قط على المتقدمين، ذلك أنه لم يفتهم إدراك الفروق بين قول جارٍ على عاداتهم في الكلام والإفهام وبين قولٍ لا يجري عليها كما فات المتأخرين، ولا غابت عن أذهانهم حقيقة اختصاص كل أمة بمذاهب في الاصطلاح والتركيب والبيان كما غابت عن أذهان هؤلاء.

فهذا واحد من المتقدمين، وليس بأوحدهم، وهو أبو محمد عبد الحق بن سبعين، الفيلسوف الصوفي، القريب العهد من ابن رشد[1] يصف هذا الأخير بأنه بلغ النهاية في تقليد «أرسطو»، حتى إنه لو سمعه «**يقول**: إن القائم قاعد في زمان واحد، **لقال به** واعتقده؛ وأكثر تآليفه من كلام أرسطو، إما يلخصها، وإما يمشي معها [. . .] ولا يُعوَّل عليه في اجتهاده، فإنه **مقلد** لأرسطو»[2]؛ وهل من نهاية في التقليد أبلغ من أن يتّبع

(1) من النقاد المتأخرين من يَعد ابن رشد فيلسوفا لا نِدَّ له في الاجتهاد الفلسفي العربي، إن لم يكن عندهم هو منتهى الإبداع الفلسفي، وما ذاك إلا لأن تقليد الفلسفة المنقولة بلغ من نفوسهم مبلغا فقدوا معه القدرة على إمكان تصور خلاف ما يقلدون، فضلا أن يأتوا به.

(2) ابن سبعين: **بد العارف**، تحقيق جورج كتّورة، دار الأندلس، بيروت، ص. 143.

المقلد إمامه في خروجه عن عقله؟ وهل من خروج عنه في عرف المقلدين أكبر من أن يقول المرء بالشيء ونقيضه؟ **وما قيل في تقليد القول الفلسفي قديما، يقال بالأَوْلى فيه حديثا**، انظرْ كيف أن المتفلسفة العرب المعاصرين «يؤولون» إذا أوّل غيرهم، و«يحفرون» إذا حفر، و«يفككون» إذا فكك. . .، سواء أصاب في ذلك أم أخطأ؟ وقد كانوا، منذ زمن غير بعيد، توماويين أو وجوديين أو شخصانيين أو ماديين جدليين. . . مِثْلَه سواء بسواء كما لو **أن أرض الفكر لم تكن واسعة، فيتفسحوا فيها**؛ وقد يتقلب الواحد منهم بين هذه المنازع المتباينة من غير أن يجد غضاضة في ذلك، ولا أن يستحيي من نفسه، بل مع وجود الاعتزاز بفعله وحصول الاغترار بعلمه، كل ذلك بحجة أنه ينهض بواجب «الانخراط في الحداثة العالمية» أو أنه ينهض بواجب «الاستجابة للشمولية الفلسفية».

1 ـ رفع التقليد عن القول الفلسفي

لولا أن هذا الموضع لا يتسع للرد على حجة «الانخراط في الحداثة العالمية»، لكشفنا عن وجوه الزيف في هذه المقولة المبتذلة؛ فإن لم يُقَل في مدعيها أن تصوره لإمكانات الإنسان ولأطرافِ عقله وآفاقِ مصيره في غاية الضيق والانحصار، فلا أقل من أن يقال فيه بأنه يتذرع بها لتزيين ما هو عليه من كسل العقل وشلل الإرادة، جالبا لنفسه مزيد أسباب الانمحاء في غيره، حتى كأنه شبحه الذي لا يفارقه؛ فما يدعيه من انخراط في الحداثة إن هو إلا آية في التقليد والقَدامة، وهل في المسالك أقدم من مسلك المحاكاة، حتى إن المحاكي يتقهقر إلى غابر الأزمان! أما حجة «الاستجابة للشمولية الفلسفية»، فقد كان ويكون لنا معها حوار طويل، لا يستوعبه الكتاب ولا الكتابان، ولا ينقضي بالعقد ولا العقدين، حتى نستأصلِ من النفوس ما رسخ فيها، عن باطل، من أن المفاهيم والأحكام الفلسفية بلغت النهاية في الشمول، حتى لا يضاهيها في ذلك علم ولا دين.

1.1 ـ المراتب الإشارية للقول الفلسفي

لقد قطعنا عمرا ليس بالقصير ننظر في هذا التقليد الذي ليس بالقليل، متطلعين إلى ما يمكن أن يدفع عن جيل الغد ما لحق أجيال الماضي من شروره، وفي قلبنا من الهم والألم ما أسهر ليلنا وأشغل وقتنا لِما آلت إليه هذه الأمة من **سوء التفلسف**؛ وكنا نتعجب كيف لأمة جاءت بغير علم واحد وبغير معرفة واحدة لا يقدر فلاسفتها على أن يقولوا قولا فلسفيا لم يقله غيرهم، ولا أن يُسمِعوه ما لم يَطرق سمعه، إلا أن يحفظوه

عنه وينقلوه إليه، بضاعةً مردودةً إلى أهلها؛ دعك من معنى هنا وآخر هناك لا يأتي عجبا ولا يخلق سببا.

وعلمنا بعد طول نظر أن شرور هذا التقليد لا يدفعها إلا الوقوف على أسرار القول الفلسفي عند أهله المجتهدين، لا عند ناقليه المقلدين؛ ولا وقوف عليها بطريق التفلسف فيها، وإلا عدنا إلى التقليد من حيث أردنا الخروج منه، وإنما بطلب طريق غير التفلسف، ولا طريق غيره إلا العلم، **فيتعين علينا أن ننظر في الفلسفة كما ينظر العالِم في الظاهرة، رصدا ووصفا وشرحا**؛ وأمر الفلسفة عندنا، على خلاف المشهور، ليس قولا فحسب، بل هو قول مزدوج بالفعل، وخطاب مزدوج بالسلوك، فنحتاج إلى النظر فيها على هذا المقتضى، ولم يسعنا إلا أن نسمي هذا الطريق باسم «فقه الفلسفة»، إذ ليس في الألفاظ العربية لفظ اشتهر بالجمع بين إفادة العلم وإفادة العمل اشتهار لفظ «الفقه» به، فلم يُثننا عنه ما نعلمه من نفور بعضهم منه، لأنه نفور من أنفسهم؛ ومن ينفر من نفسه، وما ينفر منه حق صريح، فلا اعتبار لنفوره.

فأخرجنا الجزء الأول من **فقه الفلسفة**، وهو بعنوان: **الفلسفة والترجمة**، وانكفأنا على الجزء الثاني منه، ويدور، كما ألمعنا إلى ذلك في الجزء الأول، على **العبارة الفلسفية**، فارتضينا أن نخرجه إلى القارئ باسم «**القول الفلسفي**»[3] بسبب ما استجد من حاجتنا إلى استخدام لفظ «العبارة» في معنى أخص، وهو المقابلة بلفظ «الإشارة»، وأيضا بسبب ما تمتع به لفظ «القول»، في الاصطلاح، من غلبة الدلالة على الجانب اللفظي من الكلام ـ على خلاف «العبارة» التي غالبا ما تدل على الجانب المضموني منه ـ فضلا عن أنه أُطلِق على جميع أقسام الكلام بلا استثناء: فالقول بغير تركيبٍ قولٌ، والقول بتركيب بسيط قول، والقول بتركيب التركيب قول، علما بأن الأول هو اللفظ، والثاني هو الجملة، والثالث هو ما فوق الجملة، وهو ما صار المعاصرون يسمونه «النص».

وانطلاقا من هذا التقسيم الثلاثي للقول، وضعنا تقسيمنا للقول الفلسفي وشرعنا في تأليف على منواله؛ ونحن، وإن أخذنا بهذا التقسيم الراسخ، فقد اعتبرنا في هذا الأخذ خصوصية القول الفلسفي: فليس كل لفظ لفظا فلسفيا، إنما اللفظ الفلسفي بحق هو

---

(3) لقد ظن بعض النقاد أن كتابنا الأخير: **اللسان والميزان** هو الجزء الثاني من **فقه الفلسفة**، وليس الأمر كذلك كما ترى؛ انظر علي حرب: **الماهية والعلاقة**، المركز الثقافي العربي، 1998، ص. 19.

المفهوم ولا لفظ سواه[4]، ولا كل جملة جملةً فلسفية، وإنما الجملة الفلسفية بحق هي **التعريف** ولا جملة غيره، ولا كل نص نصا فلسفيا، وإنما النص الفلسفي بحق هو **الدليل** ولا نص عداه؛ ثم عقدنا العزم على أن نقصُر نظرنا العلمي على هذه الأقوال الفلسفية الثلاثة: «المفهوم» و«التعريف» و«الدليل»؛ وما أن تغلغلنا في الملاحظة والفحص، نستكشف كيف يضع الفيلسوف مفهومه وكيف يخرج تعريفه وكيف يؤلف دليله، حتى أوتينا بابا في الفهم لم نكن نطمع فيه؛ وهذا الفهم هو أن **القول الفلسفي الواحد فيه من العبارة بقدر ما فيه من الإشارة وأن عبارته تتوسل بإشارته**؛ وحصّلنا من ذلك على فائدتين اثنتين: **إحداهما**، أن السبب في التقليد الذي ذهب بالفلسفة العربية كلها هو اعتقاد أهلها أن القول الفلسفي المنقول إليهم إنما هو عبارة محضة؛ فلَمّا طلبوها فيه، وقعوا في الأخذ بإشارته من حيث يظنون أنهم يأخذون بعبارته، فقطعت عنهم طريق الإبداع الفلسفي؛ والفائدة **الثانية** هي أن الخروج من هذا التقليد لا يكون إلا بتعقب مظاهر الإشارة في القول الفلسفي المنقول والكشفِ عن آثارها في عبارته، حتى إذا علِم المتفلسف بهذه المظاهر والآثار، لزمه صرفها واستبدال ما يضاهيها عنده مكانها.

وبناء على هذا الفهم وما ورّثنا من فوائد، أخذنا على عهدتنا أن ننهض بهذا الواجب، حتى نكون أهلا لهذا الفهم، فنتقصى ما أمكننا ذلك هذه المظاهر والآثار الإشارية في مراتب القول الفلسفي الثلاث: مفهوما وتعريفا ودليلا، مستخرجين على قدر الطاقة صفاتها وكيفياتها وضوابطها التي تأتي من جهتها للمتفلسف العربي مساوئ التقليد؛ ولعلنا، في هذا الطور من تقصينا، بلغنا مرادنا في تحديد نوع الإشارة التي تختص بها كل رتبة من هذه الرتب، فإشارة المفهوم **إضمار**، وخصصنا الإشارة الإضمارية باسم «**القوام التأثيلي**»[5] للمفهوم الفلسفي؛ أما إشارة التعريف، فهي **اشتباه**، وسمينا الإشارة الاشتباهية باسم «**القوام التمثيلي**» للتعريف الفلسفي؛ وأما إشارة الدليل، فهي **مجاز**، وأطلقنا على الإشارة المجازية اسم «**القوام التخييلي**» للدليل الفلسفي، على

(4) نستعمل على وجه العموم التعبيرين: «المفهوم الفلسفي» و«المصطلح الفلسفي» في معنى واحد، وإن سبق إلى الذهن من لفظ «المصطلح»، على خلاف لفظ «المفهوم»، جانب الدلالة الاصطلاحية الخاصة.

(5) يجوز أن يكون لفظ «التأثيل» قد استُعمل في المجال اللغوي قبلنا، إلا أنه لا يحضرنا الآن في أي مصدر ولا متى تقدم لنا أن اطلعنا عليه؛ وعلى أي حال، فإننا نستعمله هنا بمعنى يخصنا، وقد لا يشترك استعمالنا مع استعمال غيرنا إلا في المدلول اللغوي لهذا اللفظ، وهو: «التأصيل».

أن نأتي إن شاء الله على باقي تفاصيل القوام التمثيلي والقوام التخييلي فيما يُستقبَل من تآليفنا.

2.1 ـ المراتب الزمانية للقول الفلسفي

بينما نحن نقلب نظرنا في إشارية القول الفلسفي ونتأمل فيما يجمع بين أنواعها أو يفرق بينها، تأكد لنا أن القول الفلسفي موصول بالزمان أيما وصل، لكن ليس يخترقه كما يخترق كلَّ ما يمضي عليه، فيتقادم ويبلى ثم يفنى ـ فهذا الوصف لا يخص القول الفلسفي في شيء ـ وإنما يقيم فيه كما يقيم المعنى في اللفظ أو تجوزا كما يقيم المتحيز في حيزه؛ والزمان الذي يكون بهذا الوصف لا يأتي إلى القول الفلسفي إلا من الإشارية التي فيه، **فكل نوع من أنواع الإشارة المذكورة يولج فيه لونا من ألوان الزمان المعلومة**: فالإضمار المقارِن للمفهوم يُدخل فيه الزمان الماضي، إذ لا يُضمَر إلا ما مضى الإخبار به وسبق العلم به، فصار متعارفا مشتركا لا يُحتاج فيه إلى تصريح، ولذلك سميناه **تأثيلا**؛ والاشتباه المقارِن للتعريف يحمل إليه الزمان الحاضر، إذ التعويل في المثال المضروب على هذا التعريف ليس على ما مضى من وجوه التشابه فيه، وإنما ما حضر منها وقت الاستعمال وأملاه مقتضى الحال، ولذلك سميناه **تمثيلا**؛ والمجاز المقارِن للدليل ينقل إليه الزمان المستقبَل، إذ ينتهض العقل مترقيا عن وضعه الحالي، لكي يسرح في آفاق الإمكان، قريبه وبعيده، ولذلك سميناه **تخييلا**.

ولا تعجب لرأينا هذا في زمان القول الفلسفي، واعجب للرأي المشهور القائل بأن **الفلسفة تخترق الزمان** واعجب لنظيره القائل بأن **الفلسفة تخترق المكان** كما لو كانت الفلسفة تنافس التنزيل من فوق السماوات في مخاطبة الأجيال من فوق الزمان ومخاطبة الأقوام من فوق المكان، كل ذلك لترسيخ الاعتقاد في العقول بأن معاني الفلسفة لا تبلى ولا تفنى حتى قيل فيها: **«الفلسفة الخالدة»** وبأنها لا تحدها حدود ولا تَلزَمها قيود حتى قيل فيها: **«الفلسفة الكونية»**.

وليس قولنا إلا تصحيحا لأول ذينك القولين، فليست الفلسفة هي التي تخترق الزمان، وإنما **الزمان هو الذي يخترق الفلسفة، نافذا في كل أقوالها بكل أبعاده**؛ ومتى كان الاختراق الصحيح هو هذا الاختراق المعكوس، وليس ذاك الاختراق المزعوم، كان الأجدر بنا أن نطلب في فهم كل قول فلسفي لا ما يطويه من **عموم الحكم**، وإنما ما يطويه من **خصوص السبب** (أي مقامه الكلامي)، لأنه الدليل على زمانه، ولا نمضي إلى الحكم إلا بعد تعين السبب؛ وكذا في وضع هذا القول، فلا نسعى إلى تجريده من

السبب، لأنه المُحال الذي لا يُنال، وإنما أن نجعل حكمه موصولا بسببه، فلا يكون الحكم في حيز والسبب في حيز كما هو القول الفلسفي المقلّد.

وإذا أنت تأملت هذا، علمت يقينا أنه لا خروج للمتفلسف العربي من التقليد إلا بأن يأتي في قوله الفلسفي بهذه الأزمان الثلاثة، لا أي أزمان كيفما اتفق، وإنما أزمانه التي هو ابنها، **فيحمِل مفهومُه أثرا من ماضيه ويحمل تعريفُه عينا من حاضره ويحمل دليلُه أفقا من مستقبله**؛ ومن غير هذا كله، فلا مطمع في خروجه إلى التجديد أو لا يقين في نفع ما خرج إليه متى صرف هذا أو ذاك من هذه الأزمان الإسلامية العربية.

ولولا أن التأمل في أزمنة القول الفلسفي يخرج بنا من مجال **فقه الفلسفة** الذي نتقصَّده هاهنا إلى مجال **فلسفة الفلسفة** التي لا نتقصدها، لاستوفينا الكلام في كل واحد منها في واحد من كتبنا الثلاثة المعقودة للقول الفلسفي، وتلك حجتنا البالغة لمن طلب المزيد من الكلام فيها.

غير أننا نذكر لك هاهنا ما يدلك على أننا، وإن لم نَخُض في فلسفة الزمان بما يرضيك، لم نتوان في اتباعها فيما نقول ونكتب؛ فقد لاحظتَ المرة تلو المرة أن المدلولات الاصطلاحية لمفاهيمنا فيها المأخوذ من التراث بقدر ما فيها المأخوذ من الحداثة، فلم يكن ذلك منا عن محض الصدفة ولا عن مجرد التشهّي، وإنما كان السر فيه بوادر هذه الفلسفة الزمانية، إذ كنا واثقين بأن المفهوم الفلسفي الذي لا توجد فيه بضعة من تاريخنا لا يمكن أن يُثمر ولا بالأحرى أن يُبدع، لأن الأصل في المفهوم الفلسفي أن يكون موصولا بالزمان الماضي لأهله، ولا يصار إلى وصله بزمان غيره إلا بدليل؛ أما أن يُجرَّد بالكلية من الزمان، فذاك مطلب من دونه خرط القتاد؛ وسوف يأتيك من الأدلة على ما نقول ما يجعلك بين أمرين اثنين لا ثالث لهما: إما أن تختار بنفسك لمفهومك من تراثك البضعة التي تريد من زمانه الماضي أو تُضطر فيه إلى تراث هو تراث لغيرك وإلى زمان هو زمان لغيرك؛ وإذا كان حال الحر أن يكون إلى اختيار ما لنفسه أقرب منه إلى اختيار ما لسواه، فما ظنك إذا كان، لا بين اختيارين، وإنما بين الاختيار في ما هو لَه والاضطرار إلى ما هو لغيره.

فكان أن قسمنا الجزء الثاني **لفقه الفلسفة** إلى ثلاثة أقسام هي: كتاب **المفهوم والتأثيل** وكتاب **التعريف والتمثيل** وكتاب **الدليل والتخييل**؛ كل ذلك من أجل أن نتبين الأسباب التي تجعلنا نقع في تقليد الغير ولا تجعله يقع في تقليدنا، عسى أن نظفر بها، فنسعد **بتحرير قولنا** كما سعد هذا الغير **بحرية قوله**؛ ولا أنسب لغرضنا ولا أحب إلى قلبنا من معنى «التحرير»!

3.1 ـ مقتضى الحرية في القول الفلسفي

حقا إن معنى «التحرير» يناسب غرضنا، لأن كلمة «التحرير»، في لساننا الذي هو أشرف من أن يبقى على حال التقليد الذي أراده له، عن غرة، كثير من أهله، تتضمن معنيين مشهورين، معنيين بقدر ما هما متفرقان لا يجتمع أحدهما بالآخر، هما مجتمعان لا يفترق أحدهما عن الآخر: أحدهما، **إزالة القيد عن الشيء**، والثاني، **الإثبات الجيد للشيء بواسطة الكتابة**؛ والحال أن معنى «الإثبات بالكتابة» هو الذي جَعل له اللسان العربي اسم «القيد» أو «التقييد»، فيصير معنى «التحرير» هو «**إجادة القيد أو التقييد**»، فيكون بين أيدينا لفظ يدل على معنيين متضادين هما: «**إزالة القيد**» و«**إجادة القيد**»؛ ولا أخص بهذا اللسان من هذا النوع العجيب من الألفاظ الذي أَطلق عليه أهله اسم «الأضداد» وحار فيه غير أهله حيرة لم يخرجوا منها قط؛ أما نحن، فلا نجد في هذا التضاد، إلا ميزة من فوق ميزة، فسيأتيك من خبره ما تقر به نفسك.

فحقيقة التحرير للقول الفلسفي هو أن تَستبدِل، مكان قيد هو عبارة عن **تسجيل لمنقول فلسفي** لا يورِّثك إلا التبعية لغيرك، قيدا هو عبارة عن **تسجيل لمأصول فلسفي** يورثك الاستقلال برأيك، أي **أن تخرج من تقييد هو اتباع وتقليد إلى تقييد هو اجتهاد وتجديد**، أو قل، على أبين وجه، هو **أن تترك كتابة هي عين الرق إلى كتابة هي عين الحرية**؛ فهل يخطر على البال أن لفظا عربيا، على بساطته وانتشاره، يحمل هذه الحقيقة الجليلة، وهي: أن **الحرية كتابة والكتابة حرية**! وهل اللفظ إلا مستودع لِما خبَرته الأمة طويلا وتأملته بعيدا وحصّلت فيه فهما خاصا، ثم دمغت به اللغة دمغا.

وإذا جُعِلت قرةُ عيننا في معنى «التحرير»، فذاك ما لا نشذ فيه عن كل حر، حي في جَنانه مستقيم في لسانه؛ فلم يشغلنا شيء في مشاعرنا ولا في مسالكنا قدرَ ما شغلنا **التحقق بالحرية** في الإتيان بها، وما ضقنا بشيء ضيقنا بما يمليه علينا غيرنا حتى ولو كان ما يمليه حقا لا مراء فيه، كما لو أن **الحق الذي لا نقف عليه بأنفسنا باطل في أعيننا حتى نقف عليه**؛ واسترخصنا غير قليل من التضحيات لحفظ حريتنا في أقوالنا وأفعالنا ما أمكن في وسطٍ، إن لم تُقيّدِ المرءَ فيه دنيء الحسابات، قيدته مستحكم الضغوطات أو سليط الدعايات؛ **والفيلسوف لا يكون إلا حرا طليقا ولو وضعوا في عنقه الأغلال وعلى فمه الأقفال**؛ ولا أخفيك أن هذه الحرية تصحبها في النفس سعادة غامرة لو علم بها أهل الأغلال والأقفال لَمَقتوا أنفسهم وما هم فيه من غي بعيد؛ وما وجدنا في شيء تمام حريتنا مثلما وجدناها في الكتابة، حتى صرنا إذا توقفنا عنها لعارض من العوارض، شعرنا بذهاب حريتنا، بل بذهاب وجودنا، وكأننا بهاتف من حولنا يقول: «**اكْتُبْ تكن**

حرا» أو يقول: **«اكتُبْ تكن»**، وناشدتك الله هل بين الوجود والحرية فرق من الفروق؟

وطلَباً لهذه الكتابة الفلسفية الحرة، لم نقتصر في هذا التأليف الذي بين أيديكم على تتبع جوانب التأثيل في المفاهيم الفلسفية عند أهل الاشتغال بها، فيحسب البعض أننا ندعو إلى نقلها على وجهها الأصلي إلى مفاهيمنا لشدة رسوخ التقليد في نفسه، بل تعدينا هذا الطور الذي يوجبه مقتضى البحث، وقمنا بتأثيل المفاهيم الفلسفية التي وضعناها من عندنا أو تلك التي استقيناها من غيرنا تأثيلا يستوفي، على قدر الطاقة، مقتضيات مجالنا التداولي الخاص؛ فإذا جاز لغيرنا أن يتعاطى لتأثيل مفاهيمه، قاصدا إلى ذلك أو غير قاصد إليه، فلِـمَ لا يجوز لنا أن نأتي في قولنا مثل ما أتى في قوله، وقد تفطنا إلى أسباب ما أتاه؟

وإذا صدق على مفاهيمنا ما ظهر صدقه في مفاهيم غيرنا، فلا يبقى لمتهم أن يتهمنا **بمحو** الفلسفة[6] أو **قتلها**، لأننا نكون قد أتينا ما أتوا؛ وإذا أصر المصر على أننا نمحو ما يَعرِف ونقتل ما يَصنع، فله أن يعلم ـ إن شاء أن يعلم ـ **أننا لا نمحو إلا الفلسفة التي محت تفلسفنا وانمحى فيها وجودنا**، ولا نقتل إلا **الفلسفة المعْوجَّة** التي لا يستقيم بها تفكيرنا، ولا يتحقق بها تحررنا ولا، بالأولى، إبداعنا، وإلا فإن **الفلسفة هي أصلا ممحوة بين أظهرنا**، فتولينا نحن أن **نثبِّـتها** بيننا على أصول لا تزلزل فيها، أو **هي أصلا ميتة بين أيدينا**، فاندفعنا في تشريح هامد جثتها، حتى نعلم بأسباب موتها فينا، عسى أن ينهض الناهضون بعبء إحيائها، متوسلين فيها بأسبابِ غيرها؛ فمطلبنا **فلسفة حية لا موت معها**، تكون معانيها مبثوثة في قلوبنا، لا في قلوب سوانا، **وفلسفة مستقيمة لا اعوجاج فيها**، تكون أصولها مركوزة في تاريخنا، لا في تاريخ غيرنا.

ومتى قلنا: «إننا نلتمس **فلسفة حية**»، فلا يظن الظان بنا أننا نَنْـتحل لها صفة **الخلود** من دون ما عداها، فشتان بين الفلسفة الحية والفلسفة الخالدة: فالأولى تروم التَّنـزُّل على مكان مخصوص وزمان مخصوص، والثانية تروم التنـزل على كل مكان وعلى كل زمان، وبيّن أن التنـزل الخصوصي غير التنزل الشمولي؛ ولا فيلسوف حي يدعي أنه لا يحيا إلا خارج مكانه وزمانه، ولكنه قد يدعى أنه لا يحيا إلا مكانه وزمانه؛

---

(6) مع العلم بأنا اجتهدنا في أن نعيد إلى لفظ «المحو» إجرائيته المفهومية التي افتقدها بسبب التقليد كما فعلنا مع كثير من المفاهيم العربية التي نستخدمها مثل «الصرف» و«التحويل» و«التداول» و«التكوثر» والتي ليست أبدا نقلا للمفاهيم الأجنبية، وقد لا يكون لبعضها مقابل مقرر في اللغات الأخرى.

ومتى قلنا: «**إننا نلتمس فلسفة مستقيمة**»، فلا يُظَن بنا أننا نَنْتحل لها صفة **الصحة** من دون ما عداها، فشتان بين الفلسفة المستقيمة والفلسفة الصحيحة: فالأولى همها تحقيق الوصل بالواقع، والثانية همها تحقيق الوصل بالحق، والواقع والحق أمران مختلفان، فليس كل واقع حقا، ولا كل حق واقعا، ولا فيلسوف أصيل يدعي أنه لا يقول إلا الحق، ولكنه قد يدعي أنه لا يقول إلا الواقع.

2 ـ الرد على أهل التقليد في القول الفلسفي

على أن الحاجة تدعو إلى إعادة الكلام في السبب الأول الذي أدى إلى أن تَعْوجَّ الفلسفة وتموت بين أيدينا، ألا وهو الترجمة! فلم يقترن شيء في الفكر الإسلامي العربي بالترجمة اقتران الفلسفة بها، حتى لا فلسفة معترف بها بيننا بغير ترجمة.

ولقد ذكرنـــا في كتابنا: **الفلسفة والترجمة** أن طرق ترجمة النص الفلسفي ـ لا ترجمة غيره بالضرورة ـ هي على مراتب ثلاث:

أولاها: **الترجمة التحصيلية**، وهي تتمسك **بحرفية اللفظ**؛ والغالب في المتعاطي لها أن يقصد التعلُّم من النص الأصلي والتتلمذ على صاحبه، هذا على فرض أن له القدرة على استيعاب ما يترجمه، وإلا فلا يبعد أن يكون لجوءه إلى هذا الطريق ناتجا عن فقده لهذه القدرة بالذات؛ ومن مساوئ هذه الترجمة أنها تُورِّث أخطاء في المعنى والتركيب غير قليلة تجعل النقل يطول فوق الحاجة ويستغلق على المتلقي استغلاقا، فلا ينتفع به إلا قليلا.

والثانية، **الترجمة التوصيلية**، وهي تتمسك **بحرفية المضمون** دون حرفية اللفظ؛ والغالب في المتعاطي لها أن يكون قادرا على استيعاب النص الأصلي بما يكفيه، وأن يقصد نقل ما استوعبه منه إلى المتلقي على وجه هو إلى ممارسة التعليم أقرب منه إلى مجرد التبليغ؛ ومن مساوئها أنها توقع صاحبها في تهويل بعض المضامين بما يجعل المتلقي يستشعر العجز من نفسه إزاءها، فلا يقوَى على الاعتراض عليها ولا بالأحرى على وضع ما يضاهيها.

والثالثة، **الترجمة التأصيلية**، وهي تتصرف في المضمون كما تتصرف في اللفظ؛ والغالب في المتعاطي لها أن يقصد رفع عقبات الفهم الزائدة عن الضرورة من طريق المتلقي، ثم إقدارَه على التفاعل مع المنقول بما يزيد في توسيع آفاقه ويزوده بأسباب الاستقلال في فكره.

وإذا كان لا بد من الأخذ بهذه الطرق الثلاث جميعا في الممارسة الفلسفية، فإن رأينا في هذا يخالف تماما التصور القديم الذي مازال البعض يتشبث به ويعمل على ترسيخه في العقول، وهو أن أَوْلى الترجمات بنا هي التحصيلية الحافظة لحرفية اللفظ، تليها التوصيلية الحافظة لحرفية المضمون، ثم أخيرا، التأصيلية، بالنسبة لمن أقر بها، وهي تتصرف في هذا وذاك؛ وقد أخذنا نحن بتصور يقلب هذا الترتيب رأسا على عقب.

فالأَوْلى عندنا هو الابتداء بالترجمة التأصيلية، حتى إذا تمكن المتلقي من استيعاب المنقول إليه على الأقل في الجوانب التي توافق عاداته اللغوية والمعرفية، جاز حينئذ معاودة هذه الترجمة باتباع الطريقة التوصيلية، لكي يطلع هذا المتلقي على ما تبقى من المضامين التي تخالف عاداته المعرفية، إذ يصير ما حصله من المضامين التي لا تخالف هذه العادات عونا له على هذا الاطلاع؛ ومتى اقتدر المتلقي على فهم المضمون المخالف من النص المنقول اقتدارَه على فهم المضمون الموافق، أمكن الانتقال إلى استخدام الترجمة التحصيلية، لكي يتبين هذا المتلقي الطرق التعبيرية التي تم بها بناء هذه المضامين في الأصل، فيزداد علما بأسبابها اللغوية؛ وعندئذ، لن يكون الداعي إلى وضع هذه الترجمة الأخيرة هو العجز عن الإحاطة بمقاصد النص الأصلي والسلوكُ معه مسلك المتعلم كما في الحالة التي يتم فيها تقديمها على ما عداها، وإنما يكون هو إرادة مزيد التغلغل في هذه المقاصد والكشف عن أسرارها اللسانية؛ ومن هذا المنظور بالذات، ينبغي تأوُّل دعوة بعض كبار المترجمين الغربيين إلى الترجمة التحصيلية؛ فلما كان هؤلاء على معرفة صحيحة ووافرة بما ينقلون وعلى يقين من قدرة المتلقي على فهم ما ينقلون، فإن أخذهم بهذا الطريق في النقل يصير مشروعا ومقبولا، إذ لا مخافة من أن يؤدي إلى المضار المعرفية الكبيرة التي يؤدي إليها متى أخذ به من لا معرفة له بالأصل كافية ولا ثقة له بقدرة المتلقي كما هو شأن الغالبية من المترجمين العرب، قديما وحديثا.

ولقد صدرنا في ترجمتنا التأصيلية لـ«الكوجيتو الديكارتي» ـ وهي: «انظرْ تجدْ» ـ عن هذا التصور الثلاثي للترجمة الفلسفية، المرتب بعكس الترتيب المعهود؛ ولَمّا كان الأمر كذلك، فقد كانت هذه الترجمة مثار أخذ ورد في غير ما وسط ثقافي، فأقرها البعض وتردد فيها البعض وأنكرها غيرهما؛ وليس في هذا الاختلاف عجب، إنما العجب في إنكاره وانتظار خلافه، لأن الطريق إلى الحق ليس واحدا لا ثاني له، وإنما هو طرق شتى لا حد لها.

وإذا قيل أو كما قيل: «الاعتقاد عسير والانتقاد يسير»[7]، فإننا نقول في مقابل ذلك: «الاعتقاد عسير والانتقاد أعسر»، لأن الاعتقاد راجع **إلى** الذات، بينما الانتقاد راجع **على** الغير؛ وشتان بين «الرجوع **إلى** الشيء» و«الرجوع **على** الشيء»، فالرجوع الأول لا يوجب إلا ما أو جبه المعتقِد على نفسه، بينما الرجوع الثاني يوجب على المنتقِد ما ليس له الخيار في إيجابه على نفسه؛ ثم إن الأصل في الرجوع الأول أن ينتفع به المعتقد، ولا يصار إلى احتمال تضرره به إلا عند قيام الدليل، في حين أن الأصل في الرجوع الثاني أن يتضرر به الغير المنقود، ولا يصار إلى احتمال انتفاعه به إلا عند قيام الدليل؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون المنتقِد في حال انتقاده لغيره أحوط منه في حال انعقاد قلبه على شيء، فيكون واجبه واجبين: أحدهما، **واجب اعتبار أخذه لحق متعدٍّ ومتقدم**، إذ أثر هذا الحق يتعدى إلى الغير إن لم يتقدم أثرُه في غيره على أثره في نفسه، فلا يجوز له أن يتصرف فيه تصرفه في حقٍّ قاصر لا يتعدى إلى غيره كما هو اعتقاده الخاص؛ والثاني، **واجب اعتبار الغير**، لا بوصفه غيرا منقودا، وإنما بوصفه ذاتا مثلَه، فلا يجوز له أن يؤذيه، تقويلا ولا تغليطا ولا تنقيصا، فيكون فضله فضلين، أحدهما من فوق الآخر، فَضْلُ من نفَع بعلمه غيره وفَضْلُ من ابتُلي بإذاية غيره، فلم يؤذه.

أما هؤلاء الذين ابتُلوا بنقد ترجمتنا التأصيلية لـ«الكوجيتو»، فنقول لهم: إن **الحق لا يأتي به واحد، معتقدا كان أو منتقدا**؛ وطلبُنا للحق يدعونا إلى بيانه لسببين اثنين: **أحدهما**، إصرار هؤلاء على إشهار هذا النقد، وربما الاغترار به[8]؛ **والثاني**، إلحاح بعض قرائنا الأفاضل وأصدقائنا الأوفياء على الجواب عليه، تصحيحا لمنهج العقل وخدمة لمقاصد العلم؛ وها نحن نفعل استجابة لهم، ونحن أشد ما نكون نفورا من نقد غيرنا أو الرد عليه من غير موجب يحملنا على ذلك حملا؛ ونحصر ردنا[9] على منتقدي هذه الترجمة في ما اتصل غاية الاتصال بصيغتها، تاركين الرد على ما نقدونا فيه وهو

---

(7) لا يخفى على القارئ أننا قمنا هنا بما يشبه الترجمة التأصيلية للمقالة المشهورة التي تُنسب إلى الكاتب الفرنسي: «فولتير»، وهي: 'L'art est difficile, mais la critique est facile'؛ أما ترجمتها التحصيلية، فهي: «الفن صعب، لكن النقد سهل»، وترجمتها التوصيلية الممكنة: «الإبداع صعب، لكن النقد سهل»؛ فللقارئ أن يتخير منها ما يريد، أما نحن فقد اخترنا ما نريد.

(8) انظر علي حرب: **الماهية والعلاقة**، المركز الثقافي العربي، 1998، ص. 145–164؛ محمد سبيلا: «متى يعود زمن الإبداع الفلسفي؟»، **مدارات فلسفية**، العدد 1، 1998، ص. 182–186.

(9) اخترنا أن نرد على نقادنا، لا أفرادا، وإنما جماعة، وليقف كل منهم في هذا الرد على ما يعنيه إن شاء.

بعيد عن مضمون هذه الترجمة، إن زيادة أو نقصانا؛ ويتخذ ردنا صورة توضيح لخمس مخالفات أتوها لا تليق بمقام المتفلسف، خرجوا بها عن قواعد خمس: «قاعدة نحوية» و«قاعدة خطابية» و«قاعدة تناظرية» و«قاعدة تداولية» و«قاعدة فلسفية».

1.2 ـ مخالفة القاعدة النحوية

لقد أخطأتم في اعتبار «انظرْ تجدْ» **جملة أمرية**؛ فليس لها من الإنشاء شيء، ولا هي، على العكس من ذلك، جملة خبرية، فليس فيها من التقرير شيء، وإنما هي، على الحقيقة، **جملة شرطية** باتفاق أهل النحو، إذ جعلوا صيغتها الأصلية هي: «إنْ تنظرْ تجدْ»، ولك أن تقول: «إذا نظرت وجدت» أو «متى نظرت وجدت»، أو «لَمّا تنظر تجد» أو «حيث تنظر تجد» وما شابه ذلك؛ وليس في الجمل ما يضاهي الجملة الشرطية في ترك الاختيار للمخاطَب كما إذا قلنا: «لك أن تنظر أو لا تنظر، ومتى اخترت أن تنظر، وجب أن تجد»؛ وحتى إذا نازعتم في هذا الدليل، فلا ينازع في الدليل الآتي إلا مكابر، وهو: أن الفعل الثاني: «تجدْ» فعل مجزوم، فما علة جزمه؟ فلا تُجزَم الأفعال في العربية عبثا، وإلا أُهدِرت قواعدها؛ والفرض في واضع هذه الترجمة أنه يحرص ما أمكن على الانضباط بهذه القواعد، فلا يبقى إلا أن العلة في الجزم هو أن هذا الفعل جواب لفعل تقدمه، فيكون مشروطا به، ولا مشروطَ بغير شرط.

وعلى تقدير أن المنازعة في هذه الحقيقة النحوية ليست مكابرة ولو أن ذلك لا يمكن أن يقول به إلا ظالم لنفسه، فليس أبدا صحيحا أن الفلسفة لا تتضمن أقوالا أمرية، لا في شعبتها الأخلاقية فحسب، بل أيضا في شعبها المعرفية والوجودية؛ فهل تنكرون أن **الحدث الفلسفي الأول** الذي يؤرخ به قسم كبير من الدارسين ميلاد الفلسفة هو قول أمري صريح لا لبس فيه: ألا وهو «اعرف نفسك بنفسك» لسقراط؟ فيكون **الأصل في الفلسفة هو الأمر لا الخبر**، وغيره كثير عند المتقدمين كما عند المحدثين؛ ولنَفترض أنكم أبيتم إلا الاستمرار على التعلق برأيكم، ولا نظن بكم ذلك وأنتم طلاب الحق، فهل تنكرون أن أقصى أشكال الخبر تُبلَّغ في صيغ أمرية، ومعلوم أنه لا أقصى خبرية من «الخبر التقني»، وهو لا يصاغ إلا أمرا صُراحا، وحسبكم في ذلك الأوامر الحاسوبية؟ أم أنكم جعلتم بين الأمر والخبر فصلا لا قِبَل للغة إنسانية به، طبيعية كانت أو صناعية؟ أوَ (بفتح الواو) لا تعلمون أن الأمر قد يُصرَف عن ظاهره، فيكون في معنى الخبر، والعكس أيضا: أن الخبر قد يُصرَف عن ظاهره، فيكون في معنى الأمر؛ وما القوانين العلمية إلا من هذا الصنف: فكل قانون علمي إنما هو خبر أريد به أمر، ودليل

حريته تقرير ضرورته؛ ولقد عدوتم طور الحق حينما وقفتم صيغة الأمر على معنى «الأمر الأخلاقي»، فمن أين يصح لكم ذلك؟ وهذه الصيغة قد تكون للوجوب كما تكون للندب والجواز؛ أليس قول القائل: «إذا لم تستحي، **فاصنع** ما شئت»، يراد به: «إذا لم تستحي، **فلك** أن تصنع ما شئت»، وليس يراد به: «إذا لم تستحي، **فعليك** أن تصنع ما شئت»، وإلا جعلنا قائله يدعو إلى الشر، وهو إنما جاء أصلا ليكون قدوة لغيره في الدعوة إلى الخير؟ ولكنكم أبيتم إلا أن تهولوا بما ليس بحق، فلكم ما كسبتم ولنا ما كسبنا.

2.2 ـ مخالفة القاعدة الخِطابية

لقد أخطأتم حين أنكرتم علينا أن نستعمل **صيغة الخطاب** في ترجمتنا التأصيلية، ألا تعلمون أن هذه الصيغة في الكلام هي بحق أخص صيغة باللغة العربية؟ وهذا باب في تداوليات اللغة لو ذهبنا نستوفي الكلام فيه، لطال بنا المقام؛ ولكننا نختصر لكم من كلامنا ما قد يُستدل به على الباقي؛ فمعلوم لكم أن صيغ الكلام ثلاث هي صيغة التكلم (أنا، نحن) وصيغة الخطاب (أنت، كاف الخطاب...) وصيغة الغَيبة (هو، هما...)، ولكن ما يبدو غير معلوم لكم ـ وإلا لما كنتم تنكرون قولا هو إلى السليقة أقرب منه إلى شيء آخر ـ هو أن الاستقراء الكافي لاستعمالات الضمائر في عيِّنة واسعة ومتنوعة من الكلام العربي يكشف أن استعمالات صيغة الخطاب ترجح استعمالات الصيغتين الأخريين، بحيث يقوم باللسان العربي قانون عام هو أن «صيغة الكلام التي تتميز بها اللغة العربية هي صيغة الخطاب»؛ ولَمّا كان رجحان هذه الصيغة يدل دلالة كبيرة على **التمكن الحواري** للغتنا، أبينا أن ننقل قولا يُعد أُمّ الأقوال الفلسفية الحديثة من غير أن نخرجه على مقتضاها، حتى نَسِمه بالحوارية المفقودة في صيغته والمطلوبة لصاحبه كما بينا ذلك في كتابنا السابق؛ فلِمَ انزعاجكم من أن نعبِّر في لغة عن معنى بصيغة في الكلام غير صيغته الأصلية، متى ثبت استقراءً وبما لا يرقى إليه شك أنها في قوتها الدلالية وقيمتها التداولية، أوَ (بفتح الواو) ليس هذا هو رأس القوانين التي تضبط الانتقال من لسان إلى لسان؛ أم أنكم لا يهدأ لكم بال حتى تقلدوا وتحملوا غيركم على التقليد!

ولو أنكم نظرتم مليا في اختلاف الألسن من جهة استعمالها للضمائر، لربما اهتديتم إلى ما ينزع من قلوبكم ما أنتم فيه من شديد الميل إلى التقليد، وهو أنها لا تختلف فيما بينها في العدد كما هو معلوم، إفرادا وتثنية وجمعا، أو في التقديم

والتأخير، أو في الحذف والذكر، أو في الاتصال بالفعل والانفصال عنه، أو في الإبدال والثبات فقط، بل تختلف أيضا في صيغ الكلام، فحيث تَستعمِل إحداها صيغة المخاطب تستعمل الأخرى صيغة المتكلم، وحيث تستعمل هذه صيغة الغائب تستعمل تلك صيغة المتكلم، وحيث تستعمل هذه صيغة المخاطب تستعمل الأخرى صيغة الغائب، حتى إنه يجوز أن نصنف اللغات بحسب صيغ الكلام التي تأخذ بها، فتكون منها اللغات التكلُّمية ـ وإحداها الفرنسية ـ واللغات الخطابية ـ وإحداها العربية ـ واللغات الغيبية (نسبة إلى صيغة الغَيْبة).

وإذا كان علمكم بالاختلافات الأولى المقررة، بعضها أو كلها، يجيز لكم أن تأتوا ترجمات تراعيها، فكيف تنكرون على غيركم أن يجيز له علمه بأخرى من غير التي تعلمون أن يأتي هو كذلك ما تأتون؛ ولا ينفعكم أن تقولوا إن الاختلاف الذي تدَّعون لم يقل به أحد من قبلكم، لأنا نقول: هذا برهان آخر على تمكن التقليد من نفوسكم، حيث إنكم لا تتصورون أن يقول واحد من جنسكم بحقيقة أو لطيفة لم يقل بها واحد ممن تقلدون، فهل إذا تفطنا إلى ما لم يتفطن إليه غيرنا، نكون قد خرجنا عن التقليد الذي سَنَنْتم للناس باسم «التحديث»، فلا تسَلِّمون؟ ألم يَانِ لكم أن تنتهوا عن تعظيم غيركم وتحقير أنفسكم، حتى أقعدتم أمتكم مقعد القاصر المحجور!

ولكُم في ما كتبنا سالفا وما نكتبه حالا وما نكتبه لاحقا بإذن الله ألف دليل ودليل على أن صيغة الخطاب في هذا اللسان المبين لا تعدلها صيغة في أداء المقصود وبيان المطلوب؛ فقد استثمرنا في تآليفنا هذه الصيغة وكأننا على الدوام بمحضر مخاطَب مفرد نحاوره ويحاورنا كما نفعل معكم الآن وأنتم جمع منتشر لا فرد متفرد؛ وما كنا لنتخذها أصلا نفرع عليه إنتاجنا لولا أن تفكيرنا الطبيعي بواسطة هذا اللسان لا يفتأ يأتي بها، **فحُق لنا أن نرتقي بالسليقة إلى رتبة الحقيقة**، فقررناها منهجا، لا للمناظرة فحسب ـ فهذا من البديهة بمكان، إذ لا مناظرة بغير صيغة الخطاب ـ بل أيضا قررناها منهجا للنظر، **فلا نفكر إلا على مقتضى اثنين، ولا نبدي رأيا إلا على أننا ثاني اثنين، ولا نقطع بحكم إلا كما يقطع اثنان، ولا نكتب إلا على أننا مثنى، لا مفرد**؛ وهل في جعل النظر مناظرة والفكر مفاكرة ما تنكرون؟ أم أن القاعدة المقررة عندكم أن نسكت حيث لم يتكلم غيرنا، حتى يؤذن لنا في الكلام أو يُملى علينا؟ لَبئس قاعدة تقررون.

3.2 ـ مخالفة القاعدة التناظرية

لقد أخطأتم حين **أقبلتم على ترجمتنا بالإنكار وطويتم أدلتها المتنوعة طيا**، فأنتم في هذا بين خطأين اثنين: «خطأ الغصب» و«خطا الخبط».

1.3.2 ـ خطأ الغصب كما هو اسمه في الاصطلاح: إنكم، بسكوتكم عن جملة أدلتنا، وهي من الكثرة بمكان، ودخولِكم رأسا في الاعتراض على ترجمتنا، أوهمتم مخاطَبيكم بأننا لم نأت من الأدلة بما يكفي، بل لم نأت بها كليا، وأننا وضعنا نقلنا لـ«الكوجيتو» على سبيل التشهي والتحكم، وفي هذا ظلم وتدليس؛ والقاعدة المقررة هو أن كل دعوى أقيم عليها الدليل، تعين الاعتراض على دليلها، لا عليها، حتى إذا بطل دليلها، بطلت؛ أما أنتم، فخالفتم هذه القاعدة الحوارية، إذ اشتغلتم بنقد الترجمة وتركتم أدلتها؛ وحتى لو فرضنا أننا أخطأنا في هذا وأنكم لم تبيتوا هذا السكوت، وإنما جاء عرَضا أو نسيانا، بل لو فرضنا أننا من جانبنا لم نُقِم قط الدليل على ترجمتنا وتشهِّينا وتحكُّمنا، فإن النبهاء من مخاطبيكم سوف يتهمونكم بغصب وظيفتنا، إذ دخلتم في إبطال ترجمتنا ولَمّا تبتدئوا بمطالبتنا بالدليل عليها؛ والقاعدة المستقرة هو أن البينة على المدعي، حتى إذا أدلى بها جاز التعرض لها، ولا يجوز التعرض للدعوى، بينما أنتم تعرضتم للدعوى، ولم تطالبوا بالبينة، وهذا أمر مذموم ينقطع عنه الحوار ويُعد الآتي به في حكم المحجوج.

2.3.2 ـ خطأ الخبط كما هو أيضا في الاصطلاح: إنكم، بسكوتكم عن أدلتنا ومعاييرنا أغلقتم باب المعرفة، وفتحتم باب الكلام بغير رقيب؛ فالمعرفة، كما تعلمون، لا تكون كذلك حتى تقبل أن تتطور وتتقدم؛ ولا سبيل إلى ذلك حتى يُبنى الدليل على الدليل، إما إبطالا له، فيأخذ مكانه أو إنتاجا منه، فينضاف إليه؛ وما اندفعتم فيه من كلام من دونه كلام لا يسهم بأي وجه في بناء المعرفة ولا في الإيصال إلى الحق، وإلا، فما فائدة أن تقوموا إلى الاعتراض علينا إذا لم تكونوا تطلبون معرفة ولا حقيقة ! دعكم من فلسفة هي إلى القول المجتث أقرب منها إلى القول الثابت، تلك التي تقول: «لا أصل ولا معرفة ولا حق، وحسبك أن تكشف في كل أصل فصلا وفي كل معرفة جهلا وفي كل حق باطلا»؛ هذه الفلسفة لا تليق إلا بمن أُشبِع أصولا ومعارف، حتى أُتخِم، وأُسقي معاني وحقائق، حتى أُغرق، فأراد أن يجهل قليلا ويضل قليلا، حتى يتجوع ويتعطش، فينقلب إلى أصوله ومعارفه بأشرَه مما كان وإلى معانيه وحقائقه بأشوق مما كان؛ أما نحن وأنتم، فلسنا من هؤلاء المُتخَمين والمُغرَقين، ولا هذه الفلسفة المتخمة المغرَقة تصلح لنا ولكم؛ فزمانهم ليس زماننا ولا دنياهم دنيانا، وحتى القليل من المعرفة الذي أصبناه والنادر من الحقائق الذي صادفناه لا يراد لنا الانتفاع به، فضلا عن الزيادة فيه؛ فنحن بضد فلسفتهم أَوْلى منا بعين فلسفتهم، **ألسنا إلى فلسفة الجياع أحوج منا إلى فلسفة الشِّباع؟** ذلك قولنا واعتقادنا ولكم قولكم واعتقادكم.

4.2 ـ مخالفة القاعدة التداولية

أخطأتم حين نسبتم ترجمتنا: «انظرْ تجدْ» **إلى الجمود والرجوع إلى الماضي**، ونسبتم غيرها إلى الانفتاح والدخول في المعاصرة.

وبيان ذلك أنكم، إما تقصدون الترجمات المتداولة أو تقصدون ترجمات لم يضعها بعد واضع؛ فإن كان الأول، فقد بينا بأدلة كافية أن هذه الترجمات تخلو من سلامة التعبير، فضلا عن فائدة المضمون، وأنها لا تنقل إطلاقا ما تدعي نقله، فأنتم إذن تقولون بإمكان دخولنا المعاصرة، حتى ولو كانت عبارتنا عن مفاتيح المعاصرة لا تستقيم على قواعد لساننا، وهو قول أقل ما يقال فيه أنه لا يقبل به واحد من أئمة المعاصرة الذين تقلِّدون، أو أنكم تقولون بإمكان قيام معاصرة فينا، ولغتُنا في واد وفكرنا في واد آخر، بحيث قد يجتمع فساد التعبير مع سلامة التفكير، وهذا ما لا يسايركم فيه إلا غافل عن أسباب الخطاب؛ أما الثاني ـ أي إن كنتم تقصدون ترجمات لم يضعها بعدُ واضع ـ فلا تكونون إذن قد حصلتم علمكم بـ«الكوجيتو» عن طريق اللسان العربي، وإنما عن طريق لسانٍ غيره يستقيم فيها تعبيرُه ويسلَم مضمونُه، فيكون كلامكم عن ترجمات عربية موصولة بالعصر في مواجهة ترجمتنا من باب اللغو أو الخيال أو على الأقل من باب الكلام المرسل.

1.4.2 ـ دفع اعتراض الجمود عن الترجمة التأصيلية: أما ما وصفتم به ترجمتنا من الجمود و«المُضي»، فهذا كلام محجوج؛ ولو لم نستحي، لقلنا: «كلام ممجوج» وخضنا في تعداد وجوه المج فيه، أليست تهمة الجمود من مكرر الكلام ومبتذله، حتى صار حجةَ الضعيف من المقلدين، يحرك به لسانه في كل مناسبة تجمعه إلى مخالفه، وهو لا يدري أنه يأتي من الجمود ما يظن أن مخالفه يأتيه أو فوق ما يأتيه؟ ألا يجمد هو أيضا على ما قلد فيه غيره باسم «المغايرة»، وأي مغايرة هاته التي ليس فيها تداخل الطرفين على التساوي، وإنما محو أحد الطرفين لكي يُثَبَّت الآخر!

وأما كونه كلاما محجوجا، فلأن مقتضى الحال يكذبه تكذيبا، فما قدمناه بيانا لهذه الترجمة لا يدل على أننا استعملنا فيه خطابا شعريا ولا خطابا وعظيا ولا خطابا سرديا، ولا أننا جعلنا أشخاص القدماء حججا على أقوالهم ولا أننا قررنا أقوالا من غير أدلة، بل ربما استعنا في هذا البيان بما لم يستعِن به غيرنا من المنكرين علينا من عُدة لا يشك في إجرائيتها الحديثة إلا مكابر للمعقول أو مناكر للمحسوس؛ هذا على وجه الإجمال، أما على وجه التفصيل، فإن ما ادعيتموه من جمود صيغتنا غير صحيح، إذ أثبتنا أنها

تفتح من الإمكانات الاستشكالية والاستدلالية ما لا قِبَل للصيغة المتداولة بها؛ وقد ذكرنا لكم منها الشيء الكثير، ولا يقاس الجمود إلا بهذه الإمكانات، فإن زادت نقص وإن نقصت زاد، وفي صيغتنا زيادتها ثابتةٌ، فلا تكون جامدة كما ادعيتم، وإنما منفتحة، على خلاف صيغتكم المفضلة، وسوف نطلعكم على المزيد من هذه الإمكانات.

2.4.2 ـ دفع اعتراض «الـمُضِي» عن الترجمة التأصيلية: أما اعتراضكم بأن هذه الصيغة التأصيلية متقهقرة إلى الماضي، فهو مغالطة لا يتسع المجال لبسطها، إذ يوهمنا بالأباطيل الآتية:

أ. أن الماضي وقائع يسترجعها الداعي إليه، وهذا غير صحيح؛ ذلك أن الماضي ليس نوعا واحدا، وإنما نوعين هما: «ماضي الوقائع» و«ماضي القيم»، ومحال أن ترجع الوقائع التي مضت أسبابها الزمانية، فإذا قيل: «الماضي»، فلا يمكن إذن أن يدل هذا القول إلا على «القيم» وحدها.

ب. أن القيم تتغير كما تتغير الوقائع، وهذا أيضا غير صحيح؛ فليس قانونهما واحدا، فمن القيم ما لم يتغير قط منذ بداية الإنسانية إلى عصرنا هذا؛ وحتى ما تغير منها، فإنه لم يتغير بالوتيرة التي تتغير بها الوقائع.

ج. أن القيم يمكن البرهان عليها كما يُبرهَن على الوقائع، وهذا هو الآخر لا صحة فيه؛ إذ تبقى دائما موضع تحكم إنساني يزيد أو ينقص، ومواطن المعقولية فيها متفاوتة ونسبية، حتى إن هذه المعقولية لا تكاد تتمحض فيها أبدا.

د. أنه بالإمكان الفصل بين القيم من حيث مصدرها، هل هو ديني أو وضعي، وإذا كان وضعيا، هل هو من هذا الصنف أو من ذاك، وهذا كذلك لا صحة معه؛ إذ أن القيم تنتقل بين المجالات المختلفة بما لا تنتقل به الوقائع، بحيث لا يمكن البت بصدد مصدرها على جهة القطع.

هـ. أنه بالإمكان التجرد من أي قيم شئنا ومتى شئنا، فهذا القول في الفساد أبلغ من سابقه، لأن التجرد منها بالكلية أمر محال، ودعكم من الوهم الذي غرسه في الأذهان «ديكارت» ـ وأتباعه من بعده ـ **وهو أنه تمكَّن من أن يمحو من قلبه كل شيء، حتى لم يبق فيه أي شيء، إلا الذي محا كل شيء، ألا وهو فكره؟** وقد نقول من مثله الشيء الكثير؛ ولولا أن يطول بنا المقام، لأتينا لكم على نسجه ما يثير، ولا تجعلوه محالا بيننا ولا تستصعبوه منا ولا منكم، ولا يعاجزكم فيه من عودتموهم أن تقلدوهم، مستنقصين لقدركم ولقدرتكم كما يفعلون؛ فهذا كلام إلى الهيام في كل واد أشبه منه

بالقول الثابت في الحياة، ومن ذا الذي لا يقدر أن يَهيم ويتيه بحسب خياله وهواه؛ ولا يُظن بكم التصديق بمثل هذه المزاعم والأوهام، لأن ذلك غير مظنون بعاقل، فضلا عن المتميزين بخصوص العلم، إلا أن يكون العلم والوهم شيئا واحدا.

ز. أن الماضي من القيم شر وأن الحديث منها خير، وهذا غاية في الفساد؛ فمن القيم الحديثة ما شره أسوأ من شر القيم الماضية، ومن قيم الماضي ما خيره أزكى من خير القيم الحديثة، ومن القيم الحديثة ما خيره آت من ماضيها وما شره آت من حاضرها؛ فما لكم والماضي وأهله، حتى تجعلون منه الشر المستطير في كل وقت وحين؟ فلِـمَ لا تكون صلتكم به لا شذوذ فيها ولا إسراف، مَثلُها مَثل صلتكم بأهليكم وذويكم، فإنكم لا تلعنون كل من مات منهم، ولا تنبذون كل من شاب فيهم كما لا تولون عليكم كل حدَث منهم، بل إنكم تجعلون من شيوخكم أئمة فيكم وتستوصون خيرا بأحداثكم؟

3.4.2 ـ الأصل الإيماني لـ«الكوجيتو»: أما بعضكم، فلا يثيره شيء من الماضي مثلما تثيره قيمه الدينية، حتى جعلوا لنا من «ديكارت» قدوة نقتديها في التخلص من هذه القيم؛ ولولا مخافة الإطالة، لبينا لهؤلاء على التفصيل كم أن وصيتهم في هذا الأمر لا تنفعهم، فضلا عن أن تنفع غيرهم؛ ولنقل لهم بأن هذا الذي اتخذوه قدوة لهم ونصحوا به غيرهم لا يصلح قدوة لا لهم ولا لغيرهم، لثبوت **الوهم** عليه؛ فكل ما قصه علينا **إنما هو من جميل الخيال في نسق من جليل الكلام**؛ ولم تُنقَل إلينا شهادة من واقعِ فضلٍ ولا من شاهدِ عدْلٍ تثبت تحققَ «ديكارت» **عينا** بما حكى في قصته الخيالية؛ أفمَن **يقول إن له شيطانا ماردا يمكر به في كل نفَس ويُوسوس له في كل حين حتى يضل عن السبيل، لا يتخيل، ولا يكون خياله ضاربا في الأفق البعيد؟** أما لو أننا قلنا لكم بأن لنا ملَكا كريما يحفظنا في كل نفَس وينفُث في رُوعنا في كل حين، حتى نهتدي إلى السبيل، **أكُنتم** تصدقوننا؟ فإذن كيف تصدقوه؟ وما أمر خيالنا في زعمنا **للمَلَك الكريم بأبعد** من خياله في زعمه للشيطان الماكر.

ثم إننا لا نصدق أبدا أن «ديكارت» شك مرة في قيمه المسيحية كما صدقتم بذلك، وذهبتم تجعلون **من** شكه «حقيقة تاريخية» وهو منها بعيد كما أخذتم تلومونه على رجوعه إلى هذه القيم وتستنقصون هذا الرجوع؛ فهل خرج منها حتى يحتاج إلى الرجوع إليها كما ظننتم؟ بل اعتقادنا أنه تمسَّك بها في تطوافه الخيالي الطويل تمسكه بفكره، حتى كادت أن تكون هي هذا الفكر، إن في مضمونه أو في طريقته؛ فحسبكم شيطانه الماكر، فله سبب من دينه ولم يأته من الفكر بغير دين كما أن مَلَكنا الكريم له سبب من

تيتنا ولم يأتنا من الفكر من غير هذا الدين، وإلا فما تقولون في صريح إقراره أن أُمَّ قيمه المسيحية هي الضمان له فيما يقول ويعتقد مع أن كلامه عن هذا الضمان بلغ النهاية في الاضطراب؟ فتارة هو لاحق وتارة هو سابق، وتارة موجود وتارة مفقود؛ والذي يسمع كلامه فيه، مستحضرا عقله، يطيش عقله أو يرحل إلى عالم الخيال البعيد؛ ولا يغرنكم كلامه في الشك في كل شيء وعودتِه إلى اليقين في كل شيء إلا النزر اليسير من الكلام القديم، فإنما هو نسيج خيال، ولا برهان ولا سلطان مع الخيال، وإلا فلا خيال؛ **فللفيلسوف خيال ولو ألبسه لبوس المعقول كما للشعراء خيالاتهم وقد ألبسوها لبس غير المعقول**؛ ولا تظنوا أننا نعادي الخيال أو نعادي أهله، وإنما للخيال عندنا موضعه وللعقل موضعه، ونأبى تلبيس موضع بموضع.

وبعضكم زعم أننا بصيغتنا أغرقنا «الكوجيتو» في الإيمان، فلا فلسفة فيها ولا فكر؛ فإن كان هذا مبلغكم من الاستدلال، **فلَدفاعكم عن الفلسفة أضرُّ بها من هجوم العدو عليها**، إذ ظننتم أن الفلسفة تُنصر بإنكار الإيمان على أهلها، مدعين أن الحق فيها إن انفصلت عن الإيمان وليس فيها إن اتصلت به؛ فمتى كانت الفلسفة واحدة لا باطل فيها وكان الإيمان واحدا لا حق فيه؟ ثم متى كانت الفلسفة لا إيمان فيها وكان الإيمان لا فلسفة فيه؟ أما علمتم أن **الإيمان العظيم يورّث التفلسف العظيم وأن التفلسف العظيم يثبّت الإيمان العظيم؟ أيخفى عليكم أن الإنسان بإيمانه فيلسوف من غير أن يتفلسف، فماذا لو تفلسف؟** ألم يكن عظماء المفكرين من أهل الإيمان ويكن عظماء المؤمنين من أهل الفكر؟

لكن الفلسفة متى انحطت عن رتبتها بأن جحدت كل عظيم سواها أو بالأحرى انحطت الهمة عنها بأن دخل فيها من لا يعرف قدرها، صارت تخاصم الإيمان العظيم، وهل في صنوف الإيمان أعظم من الإيمان بأعظم خالقٍ خلَقها وخلَق الإيمان !

وإذا كان «ديكارت» أوهمكم بأنه فارقَ الإيمان، فلأنكم اتبعتموه، لا في تدليله، وإنما في تخييله، وشتان بين فراق على مقتضى الدليل وفراق على مقتضى الخيال؛ فالأول يلزمه الصدق في المضمون وتلزمه الصحة في الصورة، فنطالَب (بفتح اللام) بالتصديق به، بينما الثاني لا يلزمه الصدق في المضمون، فيجوز أن يكون كاذبا، ولا تلزمه الصحة في الصورة، فيجوز أن يكون فاسدا، فلا نطالَب (بفتح اللام) بالتصديق به، بحيث لنا أن نكذبه؛ وهكذا اشتبه عليكم أمر شك «ديكارت»، فلما جاء بدليله في ثوب من خياله، حسبتم أنكم وفّيتم حق دليله حيث لم تفعلوا سوى أن هِمتم معه في خياله، فصدقتموه حيث لا يجب، فذهب ظاهر إيمانكم وبقي خالص إيمانه.

وثالثة الأثافي أن منكم من جاوز حده وصار يدعونا إلى الانسلاخ عن إيماننا كما انسلخ غيرنا عن إيمانه من دون حسرة، حتى نستحق في نظره الانتساب إلى الفلسفة، فلا شيء أظلم ممن يُميت نفسا حية بإذن ربها! فكذلك هذه الدعوة، فهي تميتنا من حيث نحيا.

على أن صيغتنا المقترحة: «انظرْ تجد» ليس في **ظاهر بنيتها** ما يجعلها تدل على وجود الإيمان أو عدمه؛ فجماع ما فيها لا يتعدى مفهومين طبيعيين لا صنعة فيهما، هما: «النظر» بمعنى «إبصار الشيء» و«الوجود» بمعنى «الظفر بالشيء»، ولا واحد من اللفظين يفيد في استعماله الطبيعي مدلولا دينيا مخصوصا؛ فإذا أنتم تأولتموها على مقتضى الإمكانات الإيمانية وحدها، فليس لأن ظاهر لفظها يختص بها دون ما عداها، وإنما لأنكم تعلمون عنا بغير طريقها أن الإيمان في قلبنا أعظم من أن يناله شك مريب، فنقلتم إليها ما تعلمونه عنا، ونحن لنا الفضل في أننا لا نتستر على إيماننا أو نتذبذب فيه فيما نكتب كي نُنسَب إلى «الحداثة» ولو أننا تزودنا من أسبابها بما لم يتزود به هذا الذي لم يتجرد من أصيل إيمانه إلا ليتـقلَّد إيمان غيرِه، عَلم أم لم يعلم.

ولنُسلِّم لكم جواز هذا النقل لما تعرفون عنا، بل لنسلِّم لكم جواز تخصيص هذه الصيغة بما خصصتموها به، فإنه لا يجوز لكم أن تجحدوا علينا ما تجيزونه لأنفسكم؛ فعلى خلاف ما يُشعر به كلامكم، **ليس الشك في انبناء القول الفلسفي على الإيمان بأولى من اليقين في انبنائه عليه**، بل إن حق الشك وحق اليقين في هذا الانبناء متعادلان تعادل الكفتين من الميزان، فحيثما جاز هذا جاز ذاك، وحيثما حُكِم بأحدهما أمكن الحكم بذاك؛ وبيان ذلك أنه لا يمكن لمن يريد أن يدخل في التفلسف أن يبني في هذا الدخول على الشك ولا على القطع، وإلا وقع في المصادرة على المطلوب؛ فإذا فرضنا أنه دخل فيه شاكا، فقد عرف الشك، ومن ثم عرف اليقين، إذ لا يعرف الشيء إلا بضده، فصار بالتالي مستغنيا عن التفلسف؛ وإذا فرضنا أنه دخل فيه قاطعا، فقد عرف القطع، ومن ثم عرف الشك، فصار كذلك مستغنيا عن التفلسف؛ ولا يغتر المرء بأقوال الفلاسفة وهم يحكمون على أنفسهم، فمتى تركنا ماذا يقولون ونظرنا في كيف يقولون، لم نجد بُدًا من أن نحكم عليهم بخلاف حكمهم على أنفسهم؛ وإليكم الصياغة الكاملة لهذه اللطيفة الأخرى التي ندَّت عن أذهان المتشككين، وهي:

إن الأصل الظاهر في كل أمر فلسفي ذي محل للإيمان هو استواء اليقين في وجود هذا الإيمان والشك فيه، فإن تفرع عليه وجود الإيمان كان الأصل الحقيقي فيه اليقين وإن تفرع عليه عدم الإيمان كان الأصل الحقيقي فيه الشك.

وإذا نحن اتبعنا هذه القاعدة في تقرير «الكوجيتو الديكارتي»، تبين لنا أنه أوْلى بالانبناء على اليقين في إيمانيته الأصلية من الشك فيها على الرغم من أنف «ديكارت» ومن جاراه في قصته الخيالية؛ وهذا في الوضوح غير محتاج إلى الإسهاب فيه، فقد فرَّع «ديكارت» على «الكوجيتو» أدلته على وجود الخالق، فيلزم أن إيمانيته الأصلية غير مشكوك فيها.

وهكذا، حتى مع التسليم لكم بما هو غير مسلَّم في أصله، وهو اختصاص ترجمتنا بالدلالة على التأويلات الإيمانية لـ«الكوجيتو»، نكون قد أصبنا في فكر «ديكارت» مقتلا بالنسبة لأولئك الذين لا يريدونه إلا متجردا من كل إيمان، وهو أن الأصل في «الكوجيتو» هو وجود الإيمان، لا فقدانه.

أما نحن، فنربأ بأنفسنا عن أن نشك في قيمة دينية واحدة، فضلا عن أن نتبع أوهام «ديكارت»، فنشك فيها جميعا؛ فبعد أن أمضينا عمرا غير قصير، تأملا في نفسنا وفي أفقنا وتحققا بما يجري من حولنا، علمنا يقينا أنه لا **أفضل درجة ولا أكثر فائدة من القيمة الدينية الحقيقية**، حتى إنه لا طاقة للإنسانية أن تأتي بمثلها؛ ولا نقول هنا محالا حتى تلفظوه ولا نأتي عجبا حتى تستنكروه، ألستم تقرون كغيركم بأن الحكم العلمي الواحد لا يمكن تصفح جميع جزئياته، لأنه لا حصر لها، ومع ذلك تجيزون أن يخمِّن العلماء أنه صادق وجار في ما لم يتصفحوه منها جريانَه في ما تصفحوه؛ فإذا كان هذا حالكم في حكم علمي قد يدمغه في حينه أو من بعده حكم علمي آخر، فيُزهقه، فكيف حالكم في حكم لا يصف وقائع قريبة، وإنما يدل على نماذج بعيدة، كل نموذج منها لا يتحقق بتمامه في الواقع كما هو **حكم القيمة**؛ فأي حيلة تنفعكم في الوصول إلى التحقق على وجه القطع من صدق هذا الحكم أو عدم صدقه على شواهده من الواقع؟

إن الفرق بين الحكم الواقعي والحكم القيمي كالفرق بين المدلول الاصطلاحي للقول ومدلوله الإشاري؛ فإذا كنا نملك ضوابط مباشرة نحدد بواسطتها المدلول الاصطلاحي، فإننا لا نملك مثل هذه الضوابط لتحديد المدلول الإشاري، لأنه مدلول غير مباشر وبعيد، والوقوف عليه، وإن توسطنا فيه بالمدلول الاصطلاحي، لا يكون أبدا يقينيا ولا يطلعنا على حقيقته، لأننا نكون كمن يبصره من وراء حجاب، وليس الإبصار من وراء حجاب كالإبصار من غير حجاب؛ فكذلك القِيم، فإنها بمنزلة إشارات، يصدق عليها ما يصدق على هذه، والذي يقول بالإشارة ولا يقول بالقيمة يكون كمن يضرب كلامَه بعضه ببعض؛ هذا، إذا كانت القيمة لا يعنيها إلا أمر الحياة القريبة ولم يضعها إلا أهل هذه الحياة، فما بالك إذا كانت القيمة تَرِد علينا بوصفها تجمع بين حياتين

موصولتين: قريبة وبعيدة، وبوصفها من وضع الخالق الذي أنشأهما؟ إن الأمر لأبعد وأدهى؛ فمن أين للإنسانية أن تعلم بشواهدها في الحياة البعيدة وبوجوه صلاتها بشواهدها في الحياة القريبة، حتى تشك فيها أو لا تشك، ابتغاء معرفتها؟

إن الذي انحجبت عنه عقول المتشكيكين هو أن طريق الشك ليس هو الذي يوصل إلى معرفة هذه القيم البعيدة كما يزعمون، وإنما هو، على العكس من ذلك، طريق اليقين فيها؛ إذ كلما زاد يقيننا فيها، زادت هي قربا منا، وكلما نقص يقيننا نقص قربها، حتى إذا أبدلنا الشك مكان اليقين، أبدلت هي البعد مكان القرب، إذ حكمها حكم الإشارة، ومعلوم أن الإشارة لا تنفتح لنا إلا بإقبالنا عليها وتنغلق بإدبارنا عنها، ولا إدبار عنها إلا بمعاملتها بما تُعامَل به العبارة؛ وقد غلط الشاك أيما غلط لـمّا قاس هذه القيم على الوقائع، فحسِب أن منهجه في هذه هو عين منهجه في تلك، بل الصواب هو نقيضه، لأنهما متباينان في منطقهما، حتى إن ما ثبت للأولى انتفى عن الثانية والعكس بالعكس؛ فإذا كانت الواقعة، على سبيل المثال، تلزم مكانها لا تبرحه، حتى نصل إليها برفع الموانع دونها عن طريق الشك، فإن القيمة البعيدة كالقيمة الدينية، على خلاف ذلك، لا تلزم مكانها وتبرحه، متجهة نحونا كلما توجهنا إليها، طاوية الموانع دوننا كما نطوي الموانع دونها؛ وعلى هذا، **فالشك لا يمكّننا إلا من معرفة الوقائع والظواهر، ولا يمكّننا إطلاقا من معرفة القيم والمعاني، وإنما الذي يمكّن من هذه المعرفة هو اليقين الذي لاشك معه**؛ إلا أن تريدوا وزن الأشياء بغير موازينها كمن يريد أن يزن الجبال بميزان الذهب أو، على العكس، أن يزن الذهب بميزان الجبال؛ وهذه حقيقة بعيدة الغور ذهل عنها الكثيرون إلا من كان أيقظ الناس، وهم ثلة فيهم، وليسوا هم بالضرورة المتفلسفة.

ولقد عثر «ديكارت» ومن ينسبون أنفسهم إليه أيما عثرة في أن يسووا بين طريق الوصول إلى الوقائع وطريق الوصول إلى القيم، وهم في ذات الوقت يفرقون بين حد الواقعة وحد القيمة وهما متعلقان بالأمور الإنسانية، فكيف إذا تعلقا بالحقائق الإلهية؛ ألا يوجب الإقرار بالفرق بين طبيعة الواقعة وطبيعة القيمة الإقرار بالفرق في التعامل معهما؟ فمن موجبات العقل أن الوسيلة تتبع المقصد في حكمها؛ وهكذا، فإذا لم يكن من طريق إلى المعرفة إلا أحد الطريقين: إما الشك أو اليقين، وكانت الواقعة تقتضي الشك، فقد وجب أن تقتضي القيمة اليقين.

4.4.2 ـ التأصيل أولىٰ من التقليد: سواء وعيتم منا هذا الذي قلناه أم لم تعوه، فإننا منه على يقين؛ وعليه بنينا ما بنينا من حقائق تقشعر لها جلود المقلدين، لا انجذابا

إليها وإنما انقباضا منها، وحسبنا منها ثلاث:

أولاها، **أن قيم الماضي التي تُنتِج أفضل من قيم الحاضر التي لا تنتج**: إذا لم تكن الوقائع حَكَما (بفتح الحاء والكاف) يفصل بين القيم، ولا كانت تضاهيها في تنقلها في الزمان والمكان، فليس وجود هذه القيم في زمان مخصوص أو مكان مخصوص هو الذي يجعلها نافعة أو ضارة، وإنما تكون لها من ذاتها القوة التي بها تنفع أو تضر، وعليها يكون التعويل في الحُكم عليها؛ لذلك، يجوز أن توجد في الماضي قيم نافعة ولو وُجدت أسباب خارجية صرفتها عن أفق الإنسان، فليس كل ما أُنسِيَه الإنسان ضارا لا نفع معه، كما يجوز أن توجد في الحاضر قيم ضارة ولو وُجدت أسباب خارجية ألزمت بها الإنسان، فليس كل ما «استحضره» الإنسان ـ أي عاشه في الحاضر ـ نافعا لا ضرر معه.

والثانية، **العمل بقيم الماضي المنتجة أولى من العمل بقيم الحاضر غير المنتجة**، إذا جاز أن يكون في الماضي من القيم ما ينفع ولو أُنسي وجاز أن يكون في الحاضر من القيم ما يضر ولو ذُكر، فإن بديهة العقل توجب أن تطلب ما ينفع ولو مضى، لأن غياب شواهده ليس فاصلا في ضرره، كما يوجب أن تترك ما يضر ولو حضر، لأن حضور شواهده ليس فاصلا في نفعه.

والثالثة، **التحقق بالاجتهاد في ما مضى من القيم أولى من التمسك بالتقليد في ما استجد من القيم**، أو قل بإيجاز، **التأصيل أولى من التقليد** (المسمَّى عندكم بـ**«التحديث»**): فقد ظهر أن القيمة ليست بزمانها، وإنما بنفسها، والأجدر أن يقال: **الزمان بقيمته**، لا أن يقال: **القيمة بزمانها**، وظهر أيضا **أن** طلبها موقوف على نفعها، ماضية كانت أو حاضرة؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون معيار طلبها في القديم أو الحديث ليس هو وجودها فيه، وإنما في **إيجادها منه**؛ وهنا بيت القصيد، لقد حسبتم أن هذا الإيجاد ـ وسميناه كما سميتموه **«التأصيل»** ـ هو مجرد استنساخ كما تُستنسخ الصفحات في التصوير الضوئي أو كما تُستنسخ الجلود في الطب الوراثي، كلاً ثم كلاًّ! لأن هذا الضرب من الاستنساخ محال، عقلا وواقعا؛ فمن ظُلمِكم نسبته إلى من يتعاطى إلى هذا الإيجاد للقيم من زمان غير زمانه أو قل إلى هذا التأصيل؛ فلا يبقى إلا أنه بَذْل الجهد على قدر الطاقة في إخراج شيء من شيء؛ وبذلُ الجهد في الإخراج هو الذي اصطُلح عليه باسم «الاجتهاد»، فإذن **كل تأصيل هو اجتهاد**، والمجتهد، كما تعلمون، قد يصيب أو يخطئ، فليس كل تأصيل صحيحا ولا كل تأصيل فاسدا؛ بيد أن هناك

حقيقة دامغة ضل الكثيرون سبيلها أو موّهوا فيها، وهي أن **التأصيل على خطإه أفضل من التقليد** (أي **التحديث** في عرفكم) **على صوابه، لأن فضله عليه هو فضل الاجتهاد على التقليد**؛ فالمؤصّل، أصاب أو أخطأ، مجتهد، فيكون مشكورا، بل مأجورا؛ **أما المقلد** (أي **الحداثي** بحسبكم)، **فلا اجتهاد معه، وحتى لو أصاب، فإن صوابه معدود في حكم الخطإ، لأنه صواب بغير عقل مصيب.**

وبموجب الذي قلناه، ثبت لنا ثبوتا وصف الاجتهاد في ترجمتنا المقترحة لـ«الكوجيتو الديكارتي» بما لم يثبت للمقلدين الكسالى الذين اكتفوا بنقله كلمةً كلمةً مع الخطإ في نظم كلماته؛ وليس أدل على أنهم بلغوا في تقليدهم هذا النهاية أننا قد نستغني عنهم فيه بآلة الترجمة، فتنقل كما نقلوا سواء بسواء؛ وغير خاف عنكم أنه **لا اجتهاد في الآلة**، بل الاجتهاد هو بمنزلة الفاصل بينها وبين الإنسان؛ فترجمتنا: «انظرْ تجدْ» تبقي ترجمة اجتهادية، لا ترجمة آلية كما هي ترجمة المقلد، ويبقى لصاحبها على الأقل استحقاق الشكر؛ أما للمقلد، فلا، ناهيك عن فضل أوصاف التجديد والتحديث والمغايرة التي تُنسب إليه، فأي تجديد في الآلية؟ وأي تحديث في «الببغاوية»؟ وأي مغايرة في المحاكاة؟

وقد أتينا اجتهادنا على أن نصيب فيه، حاشدين لذلك من الحجج والمبادئ والقواعد والمعايير والاستنتاجات ما ليس هنا مجالُ إعادته، ومستهدفين تحقيق غرض جوهري هو خرق حجاب التقليد الذي ظل مسدَلا على العقل الفلسفي العربي ما ينيف عن ألف سنة وتمكينَ المتفلسف العربي من القدرة على التصرف في المنقول الفلسفي على الوجه الذي يوافق مجاله العربي أو اختياره الفكري؛ ولا تمكين من غير أن نصرف التطويل الذي في صورة هذا المنقول والتهويل الذي في مضمونه؛ واعتقادنا أننا قد فتحنا بهذه الترجمة التأصيلية باب هذا التصرف، حيث إنه يمكن أن ننسج على منوالها، لا صورة واحدة جامدة لـ«الكوجيتو» كما هي جامدة صورة النقل المعلوم على فساد تركيبها، بل صورا متعددة يحق للعربي أن يفلسفها ويتأولها كما يريد، فليس القول الفلسفي خبرا يُحفظ ويُتواتر كما هو شأن القول المنزَّل من فوق السماء.

وإذا نحن اقترحنا واحدة من الترجمات الممكنة، مشترطين فيها أقصى ما يمكن من مقتضيات التداول التي بدت لنا، فهناك عشرات الترجمات التي تأخذ بهذه المقتضيات، زيادة ونقصانا؛ وحتى نعرض بعضها على أنظاركم، نضع في الاعتبار الصلة الوثيقة القائمة عند «ديكارت» بين أدلة الوجود الثلاثة: وجود الذات ووجود الإله ووجود العالم، ونجعل ضمير المخاطب دالا على وجود الذات وضمير الغائب دالا على وجود

الإله وضمير المتكلم دالا على وجود العالم (بوصف المتكلم فردا فيه أو قل شيئا منه)، فنقول:

- «انظر تجِدْكَ» (وجود الذات) أو «انظر تجده» (وجود الإله) أو «انظر تجدني» (وجود العالم)
- «انظرْ تكنْ» أو «انظرْ يكنْ» أو «انظرْ أكنْ» (نكتفي باستعمال لفظ «الكون» في هذه الصيغ لأنه أفصح من استعمال لفظ «الوجود» فيها، فالصيغ المذكورة أبلغ وأشهر من نظيرتها: «انظرْ توجد» أو «انظرْ يوجد» أو «انظرْ أوجد»)
- «فكرْ تكنْ» أو «فكرْ يكنْ» أو «فكر أكنْ»
- «تَفكّر تكنْ» أو «تَفكّر يكنْ» أو «تفكّر أكنْ»
- «تذكّرْ تكنْ» أو «تذكّرْ يكنْ» أو «تذَكّر أكنْ» (علما بأن التذكر والتفكر قد يردان في سياقات كثيرة بمعنى واحد شأنهما في العربية شأن مقابليهما في اللغة الألمانية)[10]
- «اعقِلْ تكنْ» أو «اعقِلْ يكنْ» أو «اعقلْ أكنْ»
- «أبصرْ تكنْ» أو «أَبصرْ يكنْ» أو أَبصرْ أكنْ»
- «تبصّرْ تكنْ» أو «تبصّرْ يكنْ» أو «تبصّرْ أكنْ»
- «اعتبرْ تكنْ» أو «اعتبرْ يكنْ» أو «اعتبرْ أكنْ»
- «تأملْ تكنْ» أو «تأملْ يكنْ» أو «تأملْ أكنْ»
- «استدِلّ تكنْ» أو «استدِلّ يكنْ» أو «استدِلّ أكنْ»
- «عِ تكنْ» أو «عِ يكنْ» أو «عِ أكنْ»
- «افهمْ تكنْ» أو «افهمْ يكنْ» أو «افهمْ أكنْ»
- «اسمعْ تكنْ» أو «اسمعْ يكنْ» أو «اسمعْ أكنْ» (وكلمات «الوعي» و«الفهم» و«السمع» في العربية قد تفيد في غير ما سياق ومقام معنى «النظر» أو «الفكر»)، وقس على ذلك نظائره.

وإذا لم يكن التفلسف هو هذه القدرة العجيبة في إخراج الشيء الواحد مخرج الشيء الكثير، تفننا وتنويعا لإمكاناته في الاستشكال والاستدلال، فماذا عساه يكون؟ أم أن التفلسف عندكم هو حفظ قول أعجم لا إعراب فيه وكلامٌ أرطن هو بالفَهاهة أشبه منه

---

(10) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

بالفَهامة؟ ألا ترون أنه لو انكفأ المرء على التمهر في أحد اللسانين اللذين وضع بهما «ديكارت» مقالته، وهما: اللاتينية والفرنسية، ثم خاض بحر الفلسفة، لكان أصوب في فكره من تمسكه بتلكم الترجمة المعوجة التي تقلدتموها؛ **فالحق كل الحق أن لغة الأصل أولى للمتفلسف من لغة النقل إلا أن يخرج إلى التأصيل كما خرجنا.**

5.4.2 ـ مقام الحكمة في القول الفلسفي: أما اعتراضكم بأن ورود هذه الترجمة في صورة الـمَثل والحكمة قد جمَّد «الكوجيتو» فهو غاية في الفساد، ودفعه من الوجوه الآتية:

أ. إن «الكوجيتو» في أصله الفرنسي هو نفسه يجري مجرى الحكمة والمَثَل؛ ففضلا عن أن غير واحد من المتفلسفة الفرنسيين نسجوا على نسقه رؤوس آرائهم الفلسفية، فإننا نجد صيغته متداولة في المجتمع الفرنسي تداول صيغة «كُنْ أو لا تكن» (= 'To be or not to be') في المجتمع الانجليزي[11]؛ إذ لا يكف أهله عن أن يأتوا على منوالها غيرَها من الأقوال، جادين أو هازلين.

ب. إن الحكمة (أو المثَل) هي القول الفلسفي النموذجي، أي قول جامع يختصر هذه التجربة أو تلك من تجارب الأمة الفكرية والاعتبارية، قول لا يكاد يتلقاه المرء حتى ينفذ فيه مضمونه نفوذا، باعثا فيه معاني هذه التجربة المعنوية المترسبة في ضمير الأمة، وإلا لَمَا سماه الحكماء، ـ وهم بحق الفياكرة وأرباب التفلسف ـ حكمة، ألستم في إنكاركم لهذا تخالفون اعتقاد أولئك الذين تقلدون؟؛ فانظروا كيف أنكم صرفتم الحق عن موضعه أم أن التفلسف عندكم لا يكون إلا بمعوج الأقوال ومستغلَق المضامين! بئس التحديث الذي لا يكون إلا مع الاعوجاج في العبارة !، فهل في مذهبكم أنه إذا اعوجت العبارة يستقيم الفكر؟ أما في مذهبنا، فليس الأمر كذلك على القطع.

ج. إن عبارة «الكوجيتو» الأصلية ـ على عكس ما أوهمتم به من أنها تنطق بالفكر الفلسفي بما لا تنطق به الصيغة الحِكمية المقترحة ـ هي في غاية الابتذال، تركيبا ومضمونا؛ فالتركيب لا يزيد عن كونه تأليفا بين فعلين موصولين بأداة استتباع، والمضمون لا يزيد عن كون الفعل الأول يتضمن في معناه معنى الفعل الثاني؛ ولا ينكر هذا الابتذال المزدوج إلا معاند أو غير عارف باللسان الفرنسي؛ ولا نظن أن هذه العبارة زادت فلسفة عن صيغتنا العربية إن لم تكن هذه الصيغة دونها ابتذالا، بحكم رتبتها

(11) ظاهر أننا وضعنا هنا لقولة «شكسبير» ترجمة تأصيلية؛ ولك أن تضع لها ترجمة توصيلية، فتقول: «أن يكون الشيء أو لا يكون».

الحِكمية؛ ومع شديد ابتذال العبارة الفرنسية، انفتح لها باب السؤال، وجاء السؤال تلو السؤال، واتسع في كل مداه، وتشعب في كل اتجاه وركب بعضه على بعض طبقات على مر القرون حتى انتهى إلينا، فزدنا بدورنا لبنة إلى هذه الطبقات.

وليس لكم أن تقولوا أن ابتذال العبارة الفرنسية ظاهر وحسب وأن تحته غورا بعيدا، بحجة ما تراكم بصددها من طبقات الاستشكال، لأننا نقول: ليس هذا الغور موجودا في صورة هذه العبارة الأصلية، ولا في مضمونها الظاهر، وإنما هو موجود في القصة الخيالية ذات الفصول التي نسجها «ديكارت» حولها في كتاباته على ألوانها المختلفة؛ وقد كان وقع هذه القصة في النفوس شديدا، فانشدت إليها العقول والقلوب، تتأملها وتتلذذها، وتنقل إلى هذه العبارة كل مداركها ومواجدها التي حصَّلتها في قراءة هذه القصة، فغطتها بعمق ليس فيها وليس من ذاتها، وإنما من غيرها ومن قصة صاحبها؛ فعمقها قد اشتبه عليكم أمره أيما اشتباه، فليس هو عمق دلالي يتوقف على العبارة كما توهمتم، وإنما هو **عمق تداولي** يتوقف على ما هو خارج العبارة من مقامات وسياقات الكلام؛ ونحن عندما وضعنا ترجمتنا، لم نضعها على مقتضى المضمون الدلالي، بل وضعنا في الاعتبار هذا البعد التداولي، فقابلنا التداول بالتداول كما تُقابَل الدلالة بالدلالة ويقابَل التركيب بالتركيب؛ وإذا أجزتم لأنفسكم المقابلة التركيبية والمقابلة الدلالية على ركاكة ما صنعتم، فلِمَ تنكرون علينا المقابلة التداولية على سلامة ما صنعنا، أليس حكم الشيء حكم مثله؟ أم أن المنطق الذي يقر اعوجاج العبارة قد يقر كذلك اعوجاج القاعدة!

وهاكم في الختام شاهد حيٌّ أقطعُ لمنازعتكم لنا، فإذا كنتم لا تنازعون في أننا توصلنا إلى ترجمتنا «للكوجيتو» بفضل قواعد ومعايير محددة بسطناها بسطا والتزمناها التزاما في موضعها، فهل تصدقوننا لو أخبرناكم بأننا صادفنا فيها قول أحد طلاب الحق من المتقدمين، حتى كأننا اقتبسناها منه بأكملها واقتبسنا ما فرَّعناه عليها؟ فهذا أحد أصدقائنا، ما أن اطلع على ما كتبناه في هذا الباب، حتى هرع إلينا، وعلى وجهه إشراقة الذي قال: «أُوريكا» (أي «وجدتها»)، يحمل إلينا ورقة مكتوب عليها هذا البيت الشعري[12]:

يا تائها في مَهْمَهٍ عن سره   **انظُرْ تجدْ** فيك الوجود بأسره.

---

(12) انظر الكتاب الذي صدر مؤخرا: ابن عجيبة: **تقييدان في وحدة الوجود**، تحقيق جان لويس ميشون، دار القبة الزرقاء، مراكش، المغرب، الطبعة الأولى، 1998، ص. 15.

ولا يعنينا هنا «وقوع الحافر على الحافر» كما يقال ولو أن الأمر أعظم من هذا، ولا تعنينا دلالة هذا على صحة الأصول التي اعتمدناها في وضع ترجمتنا، وإنما الذي يعنينا على الخصوص هو السياق الذي ورد فيه هذا البيت، فهو سياق الحديث عن الخمرة الروحية بعد التجلي الإلهي؛ ونقف من دلائل هذا السياق الكثيرة على دلالتين تُظهران بما لا مزيد عليه أن ما نسبتم إلى مقالتنا من الجمود ناءٍ عن الصواب بالكلية:

أولاهما، **شعرية السياق**: من ذا الذي يشك في أن أغراض الشعر أغراض إشارية؛ فليس في الأقوال، كما تعلمون، **أخيَى** ولا **أغنى** من الإشارة، حتى كادت أن تجتمع في الإشارة الواحدة الإشاراتُ كلها، فمن يَلِج عالم الإشارة فكأنما ولَـج العوالم جميعها؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد وجب أن يدل القول: «انظر تجد» في هذا السياق الشعري على أنه قول إشاري كما قد يكون قولا عباريا في غير هذا السياق، وإلا، فلا أقل من أنه يحمل من الإشارة نصيبا، فمعلوم أن كل ما سيق في كلام الشاعر ولو بلغ النهاية في العبارة، لا بد أن تصيبه عدوى الإشارة؛ ويكفي هذا النصيبُ ـ حتى ولو كان أقل القليل ـ للقول: «انظر تجد»، لِتنفتح له أبوابُ عوالم من المعاني لا تنفتح لـ«الكوجيتو»، فيكون فيه من الحياة والثراء ما ليس في هذا المقابل على كثرة ما قيل فيه.

والثانية، **صوفية السياق**: من ذا الذي ينكر أن الصوفي يرتقي بالإشارة مرتقى لا يضاهيه فيه غيره، حتى يبلغ بها نهايتها، ونهايتها أن يدل باطنها على نقيض ظاهرها؛ فليس في الأقوال ما يجمع النقيضين جمع القول الصوفي لهما، هذا إذا كان نثرا صريحا، فكيف الحال إذا كان شعرا بليغا ! ولولا الاحتراز من الاستطراد، لذكرنا لكم على التفصيل أدلتنا على كون **الإشارية الشعرية هي من الإشارية الصوفية**، حيث تحصل منها بتجريد أشبه بتجريد الفرع من الأصل، فضلا عن أدلتنا على كون **العبارية النثرية هي نفسها من الإشارية الشعرية**، إذ تحصل منها بانتزاع أشبه بالانتزاع الذي يحصل به المعقول من المحسوس، فتكون بمنزلة تجريد على تجريد؛ وإذا صح أن الأصل في إشارة الشاعر هو إشارة الصوفي، صح معه أيضا أن مجيء القول: «انظر تجد» في سياق شعري صوفي قد نزل أقصى الرتب في الإشارية، وكل ما ينزل هذه الرتبة، فقد جمع من أسباب الحياة والغنى ما لا يجتمع لغيره؛ وماذا لو سلمنا بأن الغرض من سياقه الشعري هو إفادة معنى «وحدة الوجود»، وهي، أصلا، وحدة لا تنقال، أليس يكون هذا القول إذن قولا لا نهاية لمعانيه؟

فأين من هذا ما تزعمون من جمود قولنا، إلا أن تكونوا في شك من كل هذا وإن كنا منه على يقين؟ وحينئذ، ليس فوق شككم شك، ولا فوق يقيننا يقين.

5.2 ـ مخالفة القاعدة الفلسفية

لقد أخطأتم حين توسلتم بدليل الإجماع في إثبات قولكم بضرورة حفظ ضمير المتكلم المنفصل في الترجمة العربية لـ«الكوجيتو»[13]، إذ جعلتم من إجماع الفلاسفة على اعتبار الذات المفكرة أصلا للفلسفة الحديثة حجة تثبتون بها قولكم؛ ووجوه خطئكم في هذا أكثر من أن نحصيها ونبسطَ الكلام فيها هاهنا؛ فعلى قصر هذا القول، فإننا لا نكاد نخرج من خطإ حتى ندخل في آخر أشنع منه؛ وإليكم بعض هذه الأخطاء التي هي بمنزلة طبقات بعضها فوق بعض:

1.5.2 ـ الخطأ التاريخي: إنه لا وجود لهذا الإجماع الفلسفي الذي تدعون، بل الإجماع المحتمل هو نقيضه؛ وتوضيح ذلك أنكم ذكرتم من الفلاسفة من همّه «الكوجيتو» وأدلى فيه بدلوه مثل «كانط» و«هيغل» و«هوسرل»؛ وعلى عظمة هؤلاء الفلاسفة، فإنهم ليسوا بمجموع الفلاسفة المحدثين ولا غالبيتهم العظمى، كما أنه على قوة نفوذ تأثيرهم، فإن الفلسفة الحديثة لا تنحصر في فكرهم؛ ونحن إذا حكمنا بما عليه واقع الفلسفة الحديثة في أوروبا منذ القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، نجد أن التيارات الكبرى التي تطبعها وتوجهها هي ثلاث: «التيار الذي يرأسه ماركس» و«التيار الذي يرأسه نتشه» و«التيار الذي يرأسه فرويد»؛ والحال أن كل واحد من هذه التيارات اشتهر بين أظهرنا بكونه اختص، على طريقته وعلى خُطَى رائده، بتقويض مفهوم «الذات» الموروث عن «الكوجيتو»، بل بهدم «الكوجيتو» كله وما تفرع عليه، حتى ترسَّخ بين الفلاسفة مفهوم «موت الذات»، أو ما أسموه أيضا «تجريد الذات من أصليتها»، وإلا فـ«موت الإنسان» كما تعلمون؛ فإذا كان الأمركذلك، فليس قولكم بالإجماع المؤيِّد للذات بأولى من القول بالإجماع المعارض لها، إن لم يكن هذا الإجماع الثاني هو الراجح.

ولو أن مقصودكم في جعل صيغة المتكلم هي أساس الفلسفة الحديثة الذي لا ينهدم ولا يُقوَّض، واضح لا غبار عليه، فقد تنازعون وتقولون إن مرادنا إنما هو أن الفلسفة الحديثة قامت على الكلام في مفهوم «الذات الفاعلة»، سواء كان هذا الكلام يبتغي تثبيت هذه الذات أو يبتغي محوها؛ لكن لا ينفعكم ذلك، لأن فيه من الوقوع في السذاجة بقدر ما فيه من الخلو عن الفلسفة؛ ذلك أن هذا المراد ينبني على تصديقِ

(13) محمد سبيلا: «متى يعود زمن الإبداع الفلسفي؟»، انظر **مدارات فلسفية**، العدد 1، 1998، ص. 181، نكتفي هنا بالرد على ما جاء في الفقرة الأولى من هذه الصفحة.

بتحقيب تاريخي غير معقول؛ فلا تظهر الفلسفات في التاريخ ظهور النبوات، **فجأة ودفعة** (على فرض أنه يجوز أن تكون هذه الأخيرة كذلك)؛ ولا شيء تتضرر منه الفلسفة تضررها من تحديد بداية مفاجئة وقاطعة لها، إذ يصير الأصل فيها، وهي التي مقتضاها العقل وحده، نقيضُه، أي «اللاعقل» أو قل باصطلاحنا «الهوى»؛ ألا ترون أن تأريخ الفلسفة الحديثة على هذا المنوال يجعل عقلها غير معقول، فيكون باب دخولكم إلى الحداثة المنشودة هو اللامعقول، وكل ما انبنى على اللامعقول كان منه، فأين العقل الذي تنشدون؟ أم أن كل ما وافق رأيكم ولو كان غير معقول، صار عندكم في حكم المعقول، وكل ما خالف رأيكم ولو كان معقولا، صار في حكم غير المعقول.

ولعلكم تعودون إلى حجة الإجماع مرة أخرى فتقولون: «لقد أجمع مؤرخو الفلسفة على أن الفلسفة الحديثة تبتدئ من ديكارت»، فنقول لكم: إنكم إن تتبعوا أكثر المؤرخين تَضلون، إذ يقوم تصورهم للتأريخ على مبدأين نقول بصحة نقيضهما: **أولهما**، أن التأريخ ذاكرة لا تَنسى، وحقيقته عندنا أنه **نسيان يتذكر**؛ **والثاني**، أن التأريخ صدق وعدل، وحقيقته أن فيه **الكذب** وفيه **الظلم**.

وتأريخ الفلسفة الحديثة كغيره من التأريخات فيه النسيان والكذب والظلم؛ نذكر من نسيانه أو تناسيه، على سبيل المثال، طمس دور «بيكون» في قيام هذه الفلسفة ـ على فرض أن لها بداية معلومة ـ وكذا نسيان تأثيره البالغ في «ديكارت»، حتى إن هذا الثاني يبدو ليس بأولى من الأول بريادة الحداثة؛ ومن كَذِب التأريخ نسبة الفكرة التي يدور عليها «الكوجيتو» ـ أي إثبات وجود الذات ـ في كليتها إلى «ديكارت» وحده، وهذه الفكرة مبثوثة في أحاديث وكتب من تقدموه، ضمنا أو صراحة؛ فقد خاض فيها الفلاسفة منذ «سقراط» إلى العصر الوسيط، وكان خوضهم فيها من وجوه عدة: أخلاقية وقانونية ونفسية وسياسية ودينية ووجودية («أنطولوجية)، واختلفت أسماؤها عندهم، فهذا يسميها «النفس» وذاك يسميها «الروح» وهذا يسميها «العقل» وذاك يسميها «الباطن»، حتى جرى في التداول الإسلامي العربي مجرى البديهة من بدائه العقل أن يقال: «النفس أظهر من أن تحتاج إلى دليل في ثبوتها»؛ لكن المؤرخين ذهلوا عن هذا الاختلاف في الأسماء، فخصوا «ديكارت» بفكرة إثبات الذات من دون غيره؛ أما ظُلْم التأريخ، فمنه «النفخ» في «ديكارت» بالقدر الذي يتعدى حقه؛ فغطىَّ فضلَ غيره بغير حق، وصار في الناس أسطورة، **وهل الأسطورة إلا تاريخ منفوخ فيه !** حتى أصبحنا نسمع عن «الروح الديكارتية» كما لو كانت نفْسا ثانية تنزل في العقول نزول النفْس الأولى في الجسوم، كما نسمع عن «عبقرية الفلسفة الفرنسية» سمْعَنا بمعجزة لا تظهر

إلا في أخص خصوص الشعوب، وحتى أصبح الواحد ممن تسموا بـ«الحداثيين» لا يدعي حق الحداثة لنفسه إلا إذا لوى لسانه بفصل من فصول هذه الأسطورة.

ومَثل الفلسفة الحديثة في ذلك مَثَل الفلسفة القديمة، فقد جعل المؤرخون هذه الأخيرة كلَّها من صنع اليونان وحدهم كما لو أن معاني «الإنسانية» و«العقلانية» و«العرفانية»[14] لم تبتدئ إلا معهم، ونسبوها على زلاتها إلى عبقرية شبهوا ظهورها بنزول الملائكة أو إرسال الأنبياء، إن هؤلاء المؤرخين عثروا في هذا عثرة لم يقوموا منها أبدا.

2.5.2 ـ **الخطأ الاستدلالي**: إن الخطأ الاستدلالي في قولكم ليس خطأ واحدا، وإنما أخطاء ثلاثة على الأقل:

أولها، أن **حجة الإجماع باطلة في الفلسفة**، لأنها حجة بالسلطان؛ وجئتم بهذه الحجة من طريقين: أحدهما **طريق النقل**، حيث إنكم أتيتم احتجاجَكم عل دعواكم بالاستناد إلى قول الفيلسوف، ثم بإقامة الفيلسوف حجة على صحة قوله، وهذا غير مقبول؛ والثاني، **طريق الجمع**، حيث إنكم وجدتم في اتفاق جمع معين من الفلاسفة على رأي مخصوص دليلا على صحة دعواكم، وهذا أيضا غير مقبول؛ فلا الفيلسوف الواحد يصلح دليلا على صحة القول الفلسفي، ولا الجماعة منهم تصلح دليلا عليه، فكان يتعين عليكم أن تبنوا بأنفسكم دليلكم على دعواكم في وجوب الاحتفاظ بصيغة المتكلم، ولكنكم لم تفعلوا، فتكون دعواكم تحكما محضا، فلا تُعتبر.

والثاني، أنكم وقعتم في أشنع خطإ منطقي ممكن في سياق الأقوال الخبرية، ذلك أنكم توسلتم في إثبات دعواكم بالسلطان؛ ومعلوم أن السلطان والبرهان لا يجتمعان أبدا، فتكونون بذلك قد توسلتم بما هو نقيض ما ينبغي التوسل به؛ ولَمّا كان لا يُتوسل بحجة السلطان إلا في المعارف العملية التي تند عن الاستدلال البرهاني مثل بعض الإنسانيات (من أخلاقيات وقانونيات وسياسيات وفقهيات)، فإنكم تكونون قد أتيتم فعلا هو بالفعل القانوني أشبه منه بالفعل الفلسفي، **وتكون حجتكم بحجة المشتغل بالقانون أشبه منها بحجة المشتغل بالفيلسوف**.

والثالث، أن صيغة دعواكم التي استنتجتموها من دليل الإجماع تقع في أشنع خطإ منطقي ممكن في سياق الأقوال عامة، خبرية كانت أو إنشائية، ذلك أن لفظ هذه الصيغة

---

(14) نستعمل لفظ «عرفان» هنا في معنى «المعرفة» على الوجه الأعم ، وليس كما استعمله بعض الكتاب عندما حرفوه عن موضعه وحملوه على معنى «المعرفية الغيبية».

هو التالي: «**لا يجوز بتاتا، مهما كانت التأويلات والمبررات، التخلي، بأية حال، عن صيغة المتكلم**»[15]؛ إن هذا لزمانُ انقلاب القيم بحق، أيُفتِي الفيلسوف كما يُفتِي الفقيه؟ إن هذه الصيغة لا تصدر عن أشد الفقهاء على نفسه وعلى مستفتيه، فضلا عن أن يأتيها محب التفلسف، وهو من هو في الهروب من الإفتاء! فهذا الفقيه، على ما يُنسب إليه من تشدد، متى وُجدت الموانع أو ذهبت الأسباب، رفَع الأحكام، وأنتم لا ترفعون صيغة المتكلم بقولكم: «مهما كانت التأويلات والمبررات»، ولا حكمَكم فيها بقولكم: «لا يجوز بتاتا»، فأي تقديس للنص أعظم من هذا، وأي خروج من الفلسفة أكثر من هذا؟

أما عن الوجه المنطقي لخطإكم، فهو أنكم **استنتجتم الوجوب من الوجود**، وأخطأتم في هذا الاستنتاج من جهتين: **أولاهما**، أن هذا الاستنتاج غير جائز كما تقرر عند أهل التحقيق، لأن الوجوب بمنزلة «القيمة» والوجود بمنزلة «الواقع»، والقيمة لا تُستنتج من الواقع لظهور تفاوت رتبتيهما؛ ولِنسمِّ هذا النوع من الاستدلال باسم «المغالطة المعيارية»، وفي هذا كلام كثير مفيد، ونكفيكم مشقة تفاصيله ودقائقه؛ وقد وقعتم في هذه المغالطة من حيث إنكم انتقلتم من مقدمة وصفية إلى نتيجة معيارية، وهذه المقدمة هي: «إجماع الفلاسفة المحدثين على صيغة المتكلم»، وهي قضية يمكن أن نتحقق من صدقها أو كذبها بالرجوع إلى أقوال هؤلاء الفلاسفة وفحص مضامينها؛ أما النتيجة، فهي: «المنع البات من التخلي عن صيغة المتكلم»، وهي قضية تُلزم بفعل مخصوص، ليس تحتها صدق ولا كذب، وإنما التنفيذ أو عدم التنفيذ؛ وهل الوقوع في هذه المغالطة كعدم الوقوع فيها؟ كلاً، إن الذي يعثر في قوله هذه العثرة لا يأمن أن يقع في غيرها، جالبا الضرر لكلامه ولِما يتكلم فيه ولمن يتكلم إليه؛ وحتى لو أننا تساهلنا في خطإكم المنطقي المكشوف من هذه الجهة الأولى، فعذرناكم، فما كان لنا من طريق إلى التساهل فيه من جهته الثانية، وهي الآتية.

والجهة الثانية، أن الوجوب أنواع كثيرة، منها «الوجوب الوجودي» و«الوجوب الطبيعي» و«الوجوب العقلي» والوجوب «الميتافزيقي» و«الوجوب الأخلاقي» و«الوجوب القانوني»؛ ولم تكتفوا بارتكاب المغالطة المعيارية في قولكم، بل اخترتم أن ترتكبوها على أشنع صورها، وهو أنكم استعملتم أقصى هذه الأنواع من الوجوب دلالة على ممارسة السلطان، وهو: «الوجوب القانوني»، فعبارتكم: «لا يجوز **بتاتا**» لا تدل إلا على هذا الوجوب، نظرا لوجود لفظة «بتاتا» التي تشتهر بالدلالة على القطع في المجال

(15) محمد سبيلا: المصدر السابق، ص. 181.

القانوني أو السياسي، وإلا كنتم تستعملون غيرها نحو التعبير: «لا يجوز» بمفرده، أو «يستحيل» أو «يمتنع» أو «غير ممكن»؛ ولما كان هذا النوع من الوجوب لا يتبعه إلا التنفيذ، ويسمى فيه «امتثالا»، أو عدم التنفيذ ويسمى «عصيانا»، فقد جعلتم مخاطَبكم عرضة للعقاب إذا لم يمتثل؛ فمتى كانت الفلسفة تعاقب أهلها والفلاسفة يتولون هذا العقاب؟

3.5.2 ـ **الخطأ الاستشكالي**: إن الخطأ الاستشكالي في قولكم هو أيضا ليس خطأ واحدا، وإنما أخطاء ثلاثة على الأقل:

أولها، لقد أخطأتم حين أقبلتم على الإجماع تتخذونه حجة لكم، وهو يخالف المقتضى الثاني للفلسفة بعد العقل، ألا وهو الاختلاف في الرأي! لا شك أن المتفلسف يميل إلى التفرد بفكره والخروج عن شائع الآراء وسابق المذاهب، إن كثيرا أو قليلا، حتى يقارب الشذوذ في أقواله كأنما يقيد سلوكه الفكري بمبدإ عام نورده بصيغتين، إحداهما صيغة الخطاب، وهي: **اعترض على كل قول يَرِد من غيرك، ولا تُسلِّم به حتى تثبت لك بالدليل صحته**؛ والثانية، صيغة الغَيبة، وهي: **كل قول للغير معترض عليه، حتى يقوم الدليل على صحته**؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يكون الإجماع في الفلسفة إلى الدلالة على نقصان التفلسف أقرب منه إلى الدلالة على الزيادة فيه، فحيثما وُجدت علامات على وجود الاتفاق بين أقوال الفلاسفة، فثمة دلائل على وجود أسباب تفضي إلى اضمحلال التفلسف؛ فإذن أنتم بأخذكم بالإجماع وإقناعنا بحجية هذا الأصل في الفلسفة، صرتم تدعوننا إلى ما فيه حتفُنا الفلسفي؟

ليس هذا فحسب، بل إن خطأكم هذا هو أشنع خطإ فلسفي يمكن أن يقع فيه المرء، ذلك أن الذي أرضاكم في الإجماع هو مبدأ الاتفاق؛ ومعلوم أن الاتفاق والاختلاف لا يجتمعان أبدا، فتكونون بذلك قد أقررتم بنقيض ما ينبغي الإقرار به؛ ولَمّا كان لا إقرار للاتفاق إلا في المعارف النظرية التي تبلغ النهاية في إثبات الحقائق مثل العلميات الصارمة (من رياضيات وفلكيات وفيزيائيات..)، فإنكم تكونون قد أتيتم فعلا هو بالفعل العلمي أشبه منه بالفعل الفلسفي، **ويكون حكمكم في الفلسفة بحكم المشتغل بالعلم أشبه منه بحكم المشتغل بالفلسفة.**

وإذا نحن جمعنا بين الخطأين السالفين: الاستدلالي (أو المنطقي) والاستشكالي (أو الفلسفي) في قولكم بأصل الإجماع في الفلسفة، وجدناكم خارج الفلسفة من جانبيها: المنهجي والمضموني، إذ دعوتمونا إلى استخدام طريق أهل القانون في استدلالاتنا وإلى اتباع طريق أهل العلم في استشكالاتنا، وكيف لنا بفلسفة لها منهج

القانون ومضمون العلم؟ فمحال أن نظفر بحقيقة علمية عن طريق دليل قانوني، والمفضي إلى المحال محال.

الخطأ الثاني، أخطأتم لَمّا قصَرتم «الكوجيتو» على الدلالة على «الذات»؛ لا نزاع في أن الأصل في «الكوجيتو» هو الشك، وأن هذا الشك تعلق بكل ما هو موجود في الحس أو في العقل؛ وكانت النتيجة بعد التطواف بالشك في كل مكان وزمان هي إثبات وجود الذات الشاكة أو المفكرة؛ وآنذاك، إما أنكم تعنون بـ«الذات» مدلول «**وجود الذات**»، وإما أن تعنوا بها شيئا متميزا عن الوجود، فتكون الذات غير وجودها.

فإن كان الأول، أي أن الذات ووجودَها شيء واحد، فهذا لا نوافقكم عليه إلا بشرط مخصوص، وهو التسليم بأمرين: أولهما، أنكم استعملتم مفهوم «الذات» في غير ما اشتهر فيه، وهو أنها «الشيء الذي تقوم به صفات مخصوصة، موجودا كان أو معدوما»، هذه الصفات التي أُطلِق على جملتها في الاصطلاح اسم «الماهية»؛ والأمر الثاني، أن لكل موجود ماهية يتحدد بها، إذ لا بد أن يكون موصوفا بصفات معينة، وإلا كان هذا الموجود في كل شيء، وليس في أي شيء؛ وقد لا يطيق هذا التسليم من يقول بـ«المغايرة»، لأنها تضاد عنده الماهية، فيبقى أن استعماله للفظ «الذات» لا ضابط له، أو هو تارة كل الوجود وتارة لا وجود؛ ومتى سلَّمتم بهذا، صار كلامكم عن الذات بمنزلة الكلام عن الوجود، فيلزمكم أن تُثبتوا أن هذا الوجود موصوف بالصفات التي أسندتموها للذات، وهي: «المركزية» و«الفاعلية» و«الإنسانية»، وهو ما لم تفعلوه، إذ لم يَرد عندكم ذكر للفظ «الوجود»، لا مقرونا بلفظ «الذات»، ولا غير مقرون به.

وإن كان الثاني، أي أن الذات ووجودها شيئان مختلفان؛ يترتب على هذا أن «الكوجيتو» لا يُثبت الذات، وإنما يثبت وجودها؛ والشاهد على ذلك أن مقدمة «الكوجيتو»: 'Je pense' تتضمن مفهوم «الذات»، أي 'Je'، فلا تكون هي المطلوبة في نتيجة «الكوجيتو»: 'J'existe'، لأنها مسلَّم بها سلفا، فيتعين أن هذا المطلوب هو **وجود** الذات، وليس الذات مجرَّدةً، فيبطل ما ادعيتموه من أن «الذات» هي مدار «الكوجيتو»، ويصح أن مداره الحقيقي هو «الوجود»؛ ولكم أن تعودوا إلى كتابنا لتظفروا بمزيد من الأدلة التي تبين كيف أن الذات تابعة للوجود في استدلال «ديكارت»؛ وحسبكم منها أنه يسمي نفسه «شيئا مفكرا» (= 'res cogitans')، تنبيها على أن مقصوده بالأصالة هو التفكير، وأن مقصوده بالتَّبَع هو الذات؛ وكان الأمر يهون لو أنكم عمدتم إلى قلب الترتيب بين الوجود والذات، جاعلين من «الذات» المقصود الأصلي لـ«ديكارت» ومن «الوجود» مقصوده التَّبَعي، بل إنكم صرفتم «الوجود» صرفا واستغنيتم بـ«الذات»؛ وفي

ـه تيتم تحريف أو «تشويه» يتعدى درجاتٍ ما نسبتموه إلى الترجمة التأصيلية التي اقترحناها، وإن كان لا يصح عليها هذا الوصف، وإنما يصح عليها وصف **التحويل** كما ذكرناه في كتابنا ووضحنا أصوله بما لم يتقدم لأحدٍ قبلنا[16]؛ وبيان ذلك من وجهين:

أحدهما، أنكم تركتم الأصل واشتغلتم بالفرع، مع إقامته مقام الأصل؛ والقاعدة في الفرع أنه لا يستقيم منه تمام الاستنتاج ما لم يُرجع إلى أصله، فيفضي الاقتصار عليه إلى التحريف أو إلى النقصان؛ فأنتم إذن باكتفائكم بمفهوم «الذات»، تُعرّضون أنفسكم للوقوع في أحد هذين الضررين أو فيهما معا، فتستدلون به على أمور لا يتضمنها مفهوم «الوجود» ـ وهذا ما سنذكره لكم بعد حين ـ أو تقصروا عن أن تستدلوا به على أمور غيرِها يمكن الاستدلال عليها لو أنكم أرجعتموه إلى أصله؛ أما نحن في ترجمتنا، فلم نقع فيما وقعتم فيه من ترك الأصل، وهو «الوجود»، بل ذكرناه بلفظه في جواب الشرط: «تجدْ»، وحَفِظنا «أصليته» كما جاءت عند «ديكارت»، كما أننا لم نترك الفرع، أي «الذات»، بل أغنينا هذا المفهوم بما لم يخطر على بال «ديكارت»، فجئنا، لا بذات واحدة، وإنما بذاتين اثنتين: ذات المتكلم الذي أَلقَى بهذه الصيغة وذات المخاطَب الذي تلقاها، فحفظنا «فرعيته» بأغنى مما جاءت عليه عند «ديكارت»، فلا تحريف، ولا نقصان، بل زيادة عما في الحسبان.

والوجه الثاني، أنكم لم تقعوا في هذا التشويه، أي إسقاط الأصل وحفظ الفرع ـ مع ما ترتَّب عليه من تحريف للاستدلال ونقصان فيه ـ بسبب اعتماد مقصد محدد ومنهج مخصوص تستقلون بهما، وإنما، على العكس من ذلك، عن غياب تام لهذا المقصد وفقدان لهذا المنهج، بل أدهى من ذلك وقعتم في هذا التشويه وأنتم تظنون أنكم على تام الوفاق مع مقصد «ديكارت» ومع منهجه في الوصول إليه؛ بينما من جانبنا أتينا تغييرنا لصيغة «الكوجيتو»، ونحن نقصد إليه قصدا؛ إذ نريد أن نضع ترجمة تخرج عن الترجمة التقليدية المألوفة لغرض معين، هو تمكين المتلقي العربي من التفلسف في «الكوجيتو» بحسب مقوماته التداولية، واتبعنا في ذلك منهجا مفصلا في أطواره ومقيدا في أحكامه؛ فشتان بين تغييرِ السببُ فيه افتقار صاحبه للمقصد والوسيلة مع اعتقاده مطابقة الأصل وبين تغييرِ السببُ فيه امتلاك صاحبه للمقصد والوسيلة مع إرادته مخالفة الأصل، وفاءً بالمقتضى التداولي؛ فالأول تشويه بحق، في حين الثاني تصويب بحق.

---

(16) فقه الفلسفة: **الفلسفة والترجمة**، ص. 362-404.

الخطأ الثالث، أخطأتم لَمّا حملتم مفهوم «الذات» في «الكوجيتو» على معنى «الذات الفاعلة» أو «الفاعل الإنساني»؛ ذلك أن للفظ «الفاعل» في العربية معنيين أساسيين يجوز توظيفهما في سياق فلسفي، أحدهما **نحوي**، وهو الاسم الذي أُسند إليه فعل متقدم؛ فواضح أن هذا المعنى لا يقصده «ديكارت» ألبتة، إذ لا نراه منشغلا بالوظائف النحوية لألفاظ «الكوجيتو»؛ والثاني **سلوكي**، وهو «العامل» في مقابل «الناظر» أو «القائل»؛ وفي هذه الحال، يكون استعمال لفظ «الفاعل» مناقضا لغرض «ديكارت» من «الكوجيتو»، لثبوت انشغاله فيه بمعنى «النظر» أو قل «الفكر» وبِما في حكمهما من شك وفهم وتصور وإثبات وشعور، ولانتفاء انشغاله فيه بالمعاني السلوكية والأخلاقية التي يحملها لفظ «الفاعل»؛ فغرض ديكارت هو أساسا غرض **نظري وجودي** (= «أنطولوجي»)، وليس أبدا غرضا عمليا قيميا (= «أكسيولوجيّاً»)؛ فيكون استخدامكم لهذا اللفظ قد أساء إلى مقصود «ديكارت» من حيث لا تشعرون؛ ولعل ما أوقعكم في هذا الغلط هو فزعكم إلى الترجمة التقليدية ـ أو باصطلاحنا التحصيلية ـ للنصوص، إذ، بمقتضاها، حيثما وُجدت كلمة 'Sujet' قوبلت بصورة آلية بلفظ «الفاعل»؛ والصواب أن مقابلها بالإضافة إلى «الكوجيتو» هو «الذات» التي تنحصر دلالتها في **عَيْنٍ يقوم بها وصف النظر أو الفكر**، ولا شيء أكثر من هذا.

ولما كنتم قد استعملتم مصطلح «الفاعل» حيث يتعين استعمال مصطلح «الذات»، فقد أثار هذا المفهوم العربي في ذهنكم دلالته العملية الراسخة، فصرتم من حيث لا تفطنون إلى إسقاطها على «الكوجيتو»، وهو منها براء، إذ لا يزيد عن كونه إثباتا لعينٍ حاملة للنظر أو الفكر؛ وحتى إذا سلمنا لكم بوجود الفاعلية في «الكوجيتو»، فإنها لا تزيد عن كونها فاعليةَ الذي يأتي فعل النظر أو الفكر، أي «فاعلية الناظر أو العارف»؛ وغير خاف عنكم أنها هي التي سيتولى «كانط» تأسيسها وتنسيقها في كتابه: **نقد العقل المجرد**؛ والفرق ثابت بين فاعلية العارف وفاعلية السالك، الأولى تستغرق في طلب الحقائق الموضوعية البانية للمعرفة، بينما الثانية تستغرق في طلب القيم الإنسانية الموجِّهة للعمل.

لكن الذي فاتكم في هذا هو أنكم أتيتم ما تأخذون علينا إتيانه مع وجود الفارق، ذلك أنكم تنكرون علينا اعتبار المقومات التداولية للمتلقي في وضع ترجمتنا التأصيلية مع أننا ذكرنا الأدلة الكافية عليه، بينما دخلتم أنتم كذلك في هذه المراعاة للتداول؛ فإنَّ صرفَكم لمفهوم «الذات» إلى مفهوم «الفاعل» إنما أوجبه وقوعكم تحت طائلة هذا التداول، وإن كنتم له رافضون؛ وقد بسطنا في غير هذا الكتاب الخاصية العملية للتداول

العربي الإسلامي، حتى إننا أنزلناها رتبة تعلو على الخاصية النظرية فيه[17]؛ والفرق بيننا وبينكم هو أننا أتينا هذا الاعتبار للتداول عن قصد إليه وعِلْم به، وأنتم أتيتموه عن غير قصد إليه وعلم به، بل قصدتم إلى نقيضه وطلبتم العلم بغيره، إذ غرضكم أن تنقلوا إلينا تداول الغير الذي تريدون أن نقلد حداثته الفلسفية؛ فحينئذ يكون الفرق بيننا وبينكم كالفرق بين من صار إلى عين مقصوده وبين من صار إلى نقيض مقصوده؛ وكل من صار إلى نقيض مقصوده كان بمنزلة من انقلب عليه مقصوده، أوَ ليس هذا ما يُسمّى في لغة الحداثة بـ«مكر التاريخ»؟

4.5.2 ـ الخطأ اللغوي

أخطأتم في قولكم أن صيغة المتكلم منصوص عليها بالضمير المنفصل؛ فما نعلمه هو أن «ديكارت» استعمل لغتين للتعبير عن «الكوجيتو»: لغة الخاصة، وهي: اللاتينية ولغة العامة آنذاك، وهي: الفرنسية؛ أما عبارته اللاتينية، فهي: 'cogito, ergo sum'، فهذه الصيغة، كما ترون، ليس فيها أي ضمير منفصل، بل ليس فيها حتى ضمير متصل يمكن تمييزه عن باقي الفعل كما نجده في العربية؛ وكل ما فيها فعلان مصرَّفان في الزمان الحاضر بصيغة ضمير المتكلم المفرد، بينهما حرف استتباع؛ وماذا عساكم تقولون إن نحن أوردنا ضمير المتكلم المنفصل: 'ego' في هذه العبارة، فقلنا: 'ego cogito, ergo ego sum'؟ فلو أن «ديكارت» كانت تهمُّه «الذات» بالقدر الذي تدعون، ناهيك عن «الفاعل»، لَوضع عبارته بهذا الضمير، على ثقلها على اللسان، حتى يجلب الانتباه إليه؛ ولَمّا لم يفعل، فلأن الذي كان يهمه بالأساس هو «فعل الفكر» و«فعل الوجود» وليس كما تقولون.

وأما عبارته بالفرنسية، فهي: 'Je pense, donc je suis'؛ ولما كان لا وجود للضمير المتصل في الجملة الخبرية الفرنسية، فلا سبيل إلى التعبير عن صيغة المتكلم إلا باستعمال الضمير المنفصل، فإذن وجود هذا الضمير في هذه العبارة ليس نتيجة اختيار كما في العربية، وإنما هو نتيجة اضطرار بحيث يؤدي حذفه إلى جملة فاسدة تركيبا؛ وعلى هذا، فلا تُعتبر، في وجود الضمير المنفصل في العبارة الفرنسية، أية زيادة في الدلالة على معنى «الذات» كما هو الشأن في لساننا.

فانظروا كيف أن احتذاءكم لظاهر العبارة الفرنسية أفضى بكم إلى الخروج عنها من جهتين، جهة دلالية، حيث كان بإمكان «ديكارت» أن يستعمل في العبارة اللاتينية

---

(17) انظر كتابنا: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط. 2، ص. 243-272.

الضمير المنفصل، ولكنه تركه ولم تتركوه؛ وجهة تركيبية، حيث إنه لم يكن له بد من استعماله في العبارة الفرنسية، وكان بإمكانكم أن تتركوه وأبيتم إلا أن تستعملوه؛ فوقع في ظنكم من طريق التقليد أن تمام مدار هذه العبارة هو ضمير المتكلم المنفصل، فلتتأكدوا من أن التقليد في الفلسفة لا يمكن إلا أن يُخرج منها.

3 ـ جوانب الاجتهاد في القول الفلسفي: «انظُرْ تجِدْ»

حتى نبين لكم أن ترك الاحتذاء لظاهر «الكوجيتو» في ترجمتنا، من حيث إننا حررناه من ضمير المتكلم الذي يقيد انطلاقته، لا يضر بالإمكانات الفلسفية لـ«الكوجيتو» في شي، بل يخرجها إلى آفاق في الاستشكال والاستدلال ليست في الحسبان، نذكر لكم، على سبيل المثال، بعض هذه الآفاق غير المسبوقة؛ وقبل ذلك، نرفع اللبس الذي حصل عند بعضكم، استعجالا للنقد أو تسرعا في الفهم، فنقول لهم: إننا نعتقد جازمين أنه **ليس في العمل العلمي عمل هو أحوج إلى تحديد المقصد منه من الترجمة؛** فلا يمكن للمترجم أن يندفع في عمله، عرَضا أو تشهّيا أو إكراها، بل لا بد له أن يعرف سلَفا لأية غاية يترجم، وإلى أي مترجَم لهم يتوجه؛ وقد تتعدد الغايات التي لأجلها يُترجم، ولا يتعدد من يتوجه إليهم بترجمته؛ ونحن، عندما أردنا بيان نظرتنا إلى الترجمة، وضعنا نصب أعيننا هذا الشرط الذي، إن لم يستوفه المترجم، فإنه يضل طريقه.

وعلى هذا، فقد غلط بعضكم في ظنه بأننا ننكر فائدة الترجمتين الأخريين: الترجمة التحصيلية التي تأخذ **بحرفية اللفظ** والترجمة التوصيلية التي تأخذ **بحرفية المضمون**، على وجه الإطلاق، إنما الذي ننكره أن تكونا صالحتين **لاكتساب القدرة على التفلسف**، فقد تصلحان لاكتساب القدرة على تحصيل هذه المعرفة أو تلك من المعارف التي تمكنت فيها المعايير الموضوعية كالمعرفة العلمية؛ ثم إننا، وإن أنكرنا صلاحهما في اكتساب القدرة على التفلسف، فلا ننكر أن تكونا صالحتين في العلم بالتعبير والتفكير الفلسفيين عند غيرنا؛ إنما نضع لذلك شرطا أساسيا هو أن يكون المتلقي قد استتبَّت قدرته الفلسفية، بحيث لا يضرها طلوعنا عليه بنقول تحصيلية وتوصيلية، إن لم تنفعه في توسيع وعيه بالاختلافات الاستشكالية والاستدلالية في الممارسات الفلسفية فيما بين الأمم؛ تلزم من ذلك نتيجة هامة في ترتيب هذه الترجمات ـ سبق أن ألمحنا إليها ـ تخالف المعتقد السائد في الممارسة الفلسفية، وهي أن الترجمة الأولى التي ينبغي أن يتلقى بها طالب الفلسفة نصوصَ الفلسفة هي الترجمة التأصيلية،

حتى تحصل له الملَكة الفلسفية، تتلوها الترجمة التوصيلية، حتى يُدرِك الفروق بين المضامين الفلسفية، فيقتبس منها ما شاء ويصرف ما شاء بحسب طاقته وحاجته، ثم الترجمة التحصيلية، حتى يُدرِك الفروق بين التعابير الفلسفية، فيقيس على ما شاء ويطرح ما شاء، فيكون في كل هذا مخيرا لا مُكرَها، يقظا لا غافلا، ومجددا لا مقلدا.

وبعد هذا التذكير التمهيدي الذي لا بد منه، يتبين لكم أن ترجمتنا المقترحة: «انظرْ تجدْ» ـ وهي واحدة من الترجمات التأصيلية الممكنة ـ وُضِعت بقصد أصلي هو: «تمكين المتلقي العربي من التفلسف»، وبقصد تَبَعي أول هو: «التعريف بمضمون الأصل»، وبقصد تَبَعي ثان هو: «التعريف بلفظ الأصل»؛ فحينئذ ينبغي أن لا نقضي بصددها بشيء إلا بحسب هذا الترتيب؛ فلا نطالبها **أقوى** مطالبة إلا بما إذا كانت تُولِّد في ذهن المتلقي إمكانات فكرية تزيد بوجه ما في ارتياضه على التفلسف، حتى إذا تحقق هذا المقصد، طالبناها **أوسط** مطالبة بما إذا استوفت مضمون الأصل على تمامه، حتى إذا تأكدنا من أنها استوفت هذا المضمون، ـ ويجوز أن تزيد عليه أو تنقص عنه، والغالب أن تزيد، لأن رفع تهويل المضمون أَوْلى ـ طالبناها **أدنى** مطالبة بما إذا طابقت لفظ الأصل، ويجوز أن تزيد عليه أو تنقص عنه، والغالب أن تنقص، لأن رفع تطويل اللفظ أَوْلى.

1.3 ـ العمل بمعيار المطالبة الأقوى

إذا أنتم طبقتم هذه المعايير للمطالبة على «انظرْ تجدْ»، تقويما لها، ما لبثم أن تبينتم أنها تستوفيها، فتبطل اعتراضاتكم عليها، حتى لو سلَّمنا أن هذه الاعتراضات تستند إلى نظير ما تستند إليه ترجمتنا، والواقع أنها ليست كذلك، وإنما معيارها الوحيد هو تقليدُ ظاهرِ العبارة الفرنسية فقط؛ وحسبكم، في تطبيق معيار المطالبة الأقوى على ترجمتنا، أسباب التفلسف التي تُورِّثها لمفهوم «الذات الموجودة»، أي الذات في تحققها بالوجود، لا الذات في استقلالها عن هذا الوجود كما يُشعر بذلك سكوتكم عن الوجود في كلامكم عن الذات؛ ونشير على من يتطلع إلى المزيد بالرجوع إلى كتابنا: **الفلسفة والترجمة**، ليظفر بالكثير من هذه الأسباب؛ ونقصد بذلك المظاهر الثلاثة التي تتجلى بها «الذات»:

أولها، **الذات المزدوجة**: إذا كانت صيغة التكلم تدور على ذات واحدة، فإن صيغة الخطاب تدور على ذاتين اثنتين، لا على ذات واحدة، وهما: ذات المخاطِب (بكسر الطاء) وذات المخاطَب (بفتح الطاء)، بحيث ترتقي فيها ذات المتكلم إلى رتبة لم تكن

فيها؛ فالمخاطِب (بكسر الطاء) هو المتكلم الذي يكون بين يديه غيرُه، وهو المخاطَب، بحيث يكون حاله مقترنا بحال هذا المخاطَب؛ مما يلزم منه أن إثبات الوجود لا ينحصر في إثبات وجود ذات واحدة، وإنما يجاوزه إلى إثبات وجود ذاتين اثنتين؛ فالذي يقول لصاحبه، وهو يحاوره: «انظُرْ تجدْ»، يكون في ذات الوقت ناظرا وواجدا كما لو أنه قال:

انظرْ كما نظرتُ، تجدْ كما وجدتُ؛

وهذا الوجود المزدوج يتخذ صورتين: إحداهما، صورة **الوجود المتعدي**؛ والمقصود بذلك هو أن السؤال عن وجود الذات يستدعى إشراك وجود الغير في الجواب عليه؛ **فقائل «انظر تجدْ» يجيب عن سؤال تقدمه ألَقى به المخاطَب إليه**، وهذا السؤال هو: كيف أجد مطلوبي؟ فيكون الجواب: «انظر تجدْ»، وتفصيله:

انظر تجدْ مطلوبك الذي سألت عنه.

ولكَمْ اشتط بعضكم واعتدى لَمّا ضاق ذهنه عن أن يعي هذا المدلول، فنسب إلينا ما نحن براء منه من إصدار الأوامر وإسداء النصائح ! أفلا يرى أن فعل الابتدار أو فعل الابتداء الذي تنشأ عنه أصلا الأمرية أولى بأن يوجد في التكلم منه في الخطاب، لأن كل خطاب ينبني على قول تقدمه، إن تصريحا أو تضمينا، في حين أن التكلم لا ينبني عليه بالضرورة، فالمتكلم قد يدخل في الكلام من غير سابق كلام.

والصورة الثانية لازدواج الذات هي صورة **الوجود بواسطة** أو **الوجود المتوسط**، والمقصود بذلك هو أن إثبات وجود الذات يكون عن طريق ثبوت الوجود للغير، فقائل «انظرْ» يصير واسطة في إثبات وجود مخاطَبه، بموجب السؤال الذي تقدمه كما لو أنه قال:

انظُرْ تجدني مجيبا على سؤالك.

وبهذا، يكون **ازدواج الذات** الذي ينتج عن صيغة الخطاب قائما على حقيقتين خطابيتين أساسيتين، صيغةُ الأولى: «**لا وجود لي إلا مع وجودك**»، وصيغةُ الثانية: «**لا وجود لي إلا بوجودك**».

والمظهر الثاني للذات هو **الذات المنعكسة**: من خواص الذات التي تورثها صيغة الخطاب أنها تنقل «الخطابية» من خارجها إلى داخلها، فتخاطب نفسها مخاطبتها لغيرها؛ فالذي يقول لغيره: «انظُرْ، تجدْ»، قد يقول هذا القول لنفسه في ذات الوقت أو

في وقت سواه، مجيبا على سؤال ألقاه على نفسه بعد أن أُلقي به إليه أو من غير أن يُلقى به إليه كما لو أنه قال:

يا نفسي، انظري تجدي (أو على وجه أوجز: **يا نفس، انظري تجدي**)

وتتخذ هذه الذات المنعكسة صورتين: إحداهما **الذات المنشقة**، والمراد بذلك أن الذات تُخرِج من نفسها ذاتا اعتبارية ـ أو تقديرية ـ تقيمها منها مقام المخاطَب الذي يحاورها؛ فقائل «انظر تجدْ» يجيب عن سؤال تقدمه وضعته ذاته الاعتبارية عليه، وهذا السؤال هو: كيف تجد مطلوبك؟ فيكون الجواب: «انظر تجدْ»، وتفصيله:

يا نفسي، انظري تجدي مطلوبك الذي سألتني عنه، (أو على وجه أوجز: **يا نفس، انظري تجدي المطلوب الذي سألت عنه**).

والصورة الثانية للذات المنعكسة هي **الذات المتقلبة**، والمراد بذلك أن الذات تزاوج بين الخِطابية الخارجية والخِطابية الداخلية، فتُنـزل المخاطَب منزلة ذاتها الاعتبارية أو تُنزل ذاتها الاعتبارية منزلة المخاطَب الخارجي، منتقلة بينهما؛ فالقول: «انظرْ تجد» قد يأتيه صاحبه اعتباريا بعد أن تلقى السؤال عنه خارجيا، أي «كيف أجد مطلوبي؟»، والعكس بالعكس، فقد يقول لغيره: «انظرْ تجدْ» بعد أن يكون قد سأل نفسه: «كيف تجد مطلوبك»؛ وتفصيلهما على التوالي كما يلي:

يا نفسي، انظري تجدي مطلوبه الذي سألني عنه

انظر تجد مطلوبي الذي سألتُ عنه نفسي.

وبهذا، يكون **انعكاس الذات** الذي ينتج عن صيغة الخطاب منبنيا على حقيقتين خطابيتين أساسيتين، صيغة الأولى: «**لا ذات لي إلا وذاتك في نفسي**»، وصيغة الثانية: «**لا ذات لي إلا وذاتك مع نفسي**»

والمظهر الثالث، **الذات المجتمعة**: إذا كانت صيغة الخطاب تورّث طرفي العلاقة الخطابية: المخاطِب (بكسر الطاء) والمخاطَب، التحقق بخاصيتي «الازدواج» و«الانعكاس»، فإنها أيضا تورّثهما التحقق بتقدم هذه **العلاقة الخطابية** عليهما منفردين، فيكون مقتضى اجتماعهما أسبق على مقتضى انفرادهما؛ فقائل «انظر تجدْ» يأتيه على أنه قول موجه إلى نفسه في ذات الوقت الذي يتوجه به إلى غيره؛ وتتخذ هذه الذات المنعكسة صورتين: إحداهما صورة **الذات الجماعية**، والمقصود بها الذات التي تنتقل من الكلام بصيغة ضمير المتكلم المفرد إلى الكلام بصيغة ضمير الجمع، بحيث يرتد قول القائل: «انظر تجدْ» إلى قوله الذي يشرك فيه نفسه مع مخاطَبه، وهو:

انظرْ تَجِدْنــا (نحن، أي أنا وأنت).

وحينئذ، لا يتعلق إثبات الوجود بهذا الطرف أو ذاك من طرفي العلاقة: أنا» أو «أنت»، وإنما يكون لطرف ثالث يجمعهما، وهو: «نحن» وتفصيلها: «نحن المتخاطبَين»؛ فكما أن القول: «انظر تجدْ» إثبات لوجودي أو لوجودك، فكذلك هو إثبات لوجودنا معا بوصفنا ذاتا واحدة؛ والثانية، صورة **الذات المتعارَفة** (بفتح الراء)، والمقصود بها الذات التي تضمن سابق المعرفة بين الطرفين التي تجعل دخولهما في التخاطب ممكنا، على أساس ما يشتركان فيه من مقومات تداولية مخصوصة؛ فقولنا: «انظر تجدْ» يفيد إثبات ذات سابقة على ذات كل واحد من الطرفين وعلى الذات التي تجمعهما: «نحن» كما إذا قلنا:

انظر تجدْ **تاريخنا (نحن، أي أنا وأنت)**.

ولولا هذه الذات التاريخية، لما أمكن إثبات أي ذات من الذوات الأخرى، لأنها بمنزلة الشرط الخِطابي في إمكانها جميعا؛ وبهذا، يكون **اجتماع الذات** الذي ينتج عن صيغة الخطاب منبنيا على حقيقتين خطابيتين أساسيتين، صيغةُ الأولى: «**لا ذات لنا إلا ذاتنا**»، وصيغة الثانية: «**لا ذات لنا إلا الذات التي قبلنا**».

وحسبكم ما أتينا على ذكره في باب القوة الفلسفية لترجمتنا التأصيلية الطليقة: «انظر تجد»، على بساطة ظاهرها وقِصر صيغتها، فأين منها الترجمة التحصيلية السجينة: «أنا أفكر، فإذن أنا موجود» التي تصير اعتقادا جامدا في الذهن كما لو أنها تعبير جاهز أو مسكوك، لا حول لنا معه إلا أن نلوكه بلساننا ولا ندري كيف نحيي به عقلنا؟

2.3 ـ العمل بمعيار المطالبة الأوسط

لنطبق الآن معيار المطالبة الأوسط الذي يقضي بأن نفحص مدى استيفاء ترجمتنا لمضمون الأصل، والقاعدة فيها أن يساوي مضمون الترجمة مضمون الأصل أو يزيد عليه، ولا ينقص عنه إلا بدليل.

لا شك في أن المضمون الأساسي للأصل الفرنسي هو إثبات وجود الذات في صيغة المتكلم، وهو الذي يتعين علينا النظر هل وفيناه حقه؛ فبموجب المظهر الأول للذات الخِطابية، وهو الازدواج، يَثبت أن ذات المخاطَب لا توجد إلا مع ذات المخاطِب (بكسر الطاء)، فتوجد بوجودها وتنتفي بانتفائها، والمخاطِب (بكسر الطاء) هو بمنزلة المتكلم عند «ديكارت»، فتكون ترجمتنا قد نهضت بأداء المضمون الأصلي؛ لكنها لا تكتفي بأداء هذا المضمون، بل تقوم بأمرين آخرين هما: تصحيح هذا المضمون وتوسيعه.

أما عن التصحيح، فإن «ديكارت» جعل من «المتكلم» حقيقة واقعية، بينما تبين صيغتنا أن المتكلم حقيقة افتراضية، إذ لا وجود له مستقلا بنفسه، والحقيقة الواقعية هي «المخاطِب» (بكسر الطاء) دونه، فيكون مفهوم «المتكلم» حاصلا منه بطريق التجريد؛ وعلى هذا، لا نستغرب أن ينتهي «ديكارت» إلى الكلام عن «الشيء المفكر» بدل «الأنا المفكر» وإلى جعل الفكر روحا خالصا، ثم الفصل التام بين هذه الروح والجسم، واقعا في استشكالات عويصة لا مخرج منها، فيها من الخيال بقدر ما فيها من السجال؛ فلو أنه طلب وجود «المخاطِب» (بكسر الطاء) بدَل وجود «المتكلم»، لكان له في الذوات التي تتولد من هذا المفهوم، ازدواجا وانعكاسا واجتماعا، طريقا للخروج من المعوِّصات والتهويمات التي أثارها، فليست الاستعانة بشهادة الغير كالاقتصار على شهادة الذات؛ وهل أُنبِئكم بأن المسالة التي ابتلينا بها في الفلسفة المنقولة قديمها وحديثها، وهي «النظر في ذات المتكلم مجردةً ومستقلةً»، ليس لها من استحقاق الاستشكال الفلسفي أكثر من نقيضها، وهي «النظر في ذات المخاطِب (بكسر الطاء) مشخصةً ومجتمعة»، ولكن نزعة المتفلسف العربي إلى التقليد في الفلسفة حجبته عن كل شيء إلا عن التقليد.

وأما عن التوسيع، فما ذكرناه من أنواع الوجود وأنواع الذات شاهد صريح على أننا فتحنا في «الكوجيتو» أبوابا في الاستشكال لم تُطرَق من قبلنا وآفاقا في الاستدلال لم نُسبق إليها؛ فالوجود اللازم «الديكارتي»، أي الموقوف على ذات المتكلم، صار فرعا متولدا بطريق التجريد من أصل هو **الوجود ا المتعدي**؛ والوجود المباشر «الديكارتي»، أي الذي لا يدركه إلا المتكلم، صار هو الآخر فرعا متولدا بطريق التجريد من أصل هو **الوجود بواسطة** أو قل **الوجود المتوسط**؛ وصارت الذات المفردة «الديكارتية» متفرعة على ذات هي في الأصل **مزدوجة**، والذات غير المنعكسة «الديكارتية» متفرعة على ذات هي في الأصل **منعكسة**، والذات المتوحدة «الديكارتية» متفرعة على ذات هي في الأصل **مجتمعة**.

3.3 ـ العمل بمعيار المطالبة الأدنى

لا يبقى إلا أن نجري تقويم ترجمتنا بواسطة المعيار الأخير، وهو معيار المطالبة الأقل الذي يقضي بأن نفحص مدى استيفاء ترجمتنا للفظ الأصل؛ فإن القاعدة في هذه المطالبة أن يساوي لفظ الترجمة لفظ الأصل أو ينقص عنه، ولا يزيد عليه إلا بدليل.

فقد وضحنا بما يكفي في ردنا على الاعتراضات المتقدمة أدلتنا على اختيار

الترجمة المقترحة من غير أن نفردها بالصواب دون غيرها، بل جعلناها تختص بمقام التفلسف، لا بمقام التعلُّم كالترجمة التحصيلية، ولا بمقام التعليم كالترجمة التوصيلية، فلا يبقى إلا أن نقول أولا بأن المفهومين: «النظر» و«الوجود» ينزلان بالنسبة إلى التداول العربي الإسلامي منزلة المفهومين: 'Pensée' و 'Existence' بالنسبة إلى التداول الفرنسي، وثانيا بأن صيغة الخطاب في اللسان العربي تنزل منزلة صيغة التكلم في اللسان الفرنسي، وثالثا أن الصيغة الشرطية المضمرة في الترجمة العربية تنزل منزلة أداة الاستتباع الظاهرة: 'donc' في الأصل الفرنسي، فتكون هذه الترجمة العربية أقصر من الأصل الفرنسي لحصول هذا الإضمار فيها وعدم حصوله في هذا الأصل.

والآن وقد ظهر لكم عيْناً أن الإمكانات الفلسفية في صيغة الخطاب تزيد عن نظائرها في صيغة المتكلم درجات، وتيقنتم من أن هاهنا حقيقة فلسفية ولغوية غابت عن الكثيرين بما فيهم «ديكارت»، وتحقَّقتم من أن أخذنا بها في ترجمتنا الإبداعية: «انظرْ تجدْ»، **حررها أيما تحرير**، فاتحا فيها أبوابا طريفة للاستشكال الفلسفي والاستدلال المنطقي، فهل آن لكم أن ترجعوا، متى كنتم تطلبون الحق، عن متعجِّل أحكامكم فيها؟ ألم ترمونا بتهمة «محو الفلسفة» ولَمّا تتبينوا تمام مرادنا، إذ مازال يشق على مهل طريقه إليكم؟ فإذا محونا شيئا، فلا يمكن أن نمحو إلا الفلسفة الميتة أو الفلسفة المعوجّة التي خلَّفها فينا راسخ ميلنا إلى تقليد المنقول الفلسفي، حتى إننا بعد ألف سنة من هذا التقليد لم نعرف طريقنا الفلسفى كما عرف غيرنا طريقه.

ولما علمنا يقينا أن «الاعوجاج» ـ بل «الموت» ـ الذي أصاب قديم الفلسفة الإسلامية العربية وحديثها إنما هو لكونها **ابنة** هذا التقليد الذي لا ينقطع حبله، فإننا لن نألو جهدا في قطع دابره بيننا حتى يتحرر قولنا وينهض **حيا مستويا**، منطلقةً طاقتُه الفكرية، فياضةً فوارةً أسبابُها لا تبالي إن صادفت ثمارها ثمار الطاقة الفكرية لقول غيرنا أو لم تصادفها، سالكة طريقها المخصوص كما سلك هذا الغير طريقه المعهود.

ولا ينتصرنَّ المنتصر لهذا التقليد، مدعيا أنه تحديث في الفلسفة وتجديد في الفكر وأن ابتغاء طريق غيره هو تأصيلٌ شرٌّ من التقليد؛ فقد أقمنا الدليل على أن **التأصيل أَولى من التقليد**، فليست قِيم تاريخ الأمة التي يتم بها التأصيل مودعة في أوعية محددة يستردها صاحبه منها كما تُسترد الودائع من مكامنها، وإنما يستنبطها من هذا التاريخ بمجهود فكري، كثير أو قليل، كما تُستنبط الحقائق من ظواهرها؛ وكل استنباط من هذا القبيل هو اجتهاد صريح، مصيبا كان أو مخطئا، بينما التقليد ليس فيه استنباط بهذا الطريق، فلا يكون اجتهادا، حتى ولو كان تقليد أحدث ما في الحداثة، لأن هذا لا

اجتهاد فيه، وذاك يَثبُت لصاحبه الاجتهادُ، حتى ولو أخطأ فيه؛ فما يقلده الأول هو بين يديه أو قريب منه، في حين ما يرجع إليه الثاني هو خلْفه أو بعيد عنه، فهل يستويان عَمَلا!

ولا يتعجلن المتعجل ليقول بأننا ننكر ضرورة «التحديث»؛ فلا يقول هذا إلا من لم يحظ من الحداثة إلا بقشورها، أما لبها فلم يعرف إليه سبيلا؛ فليست الحداثة، في نظرنا، تقليدا للغير في حاضرنا، نتكلم حيث تكلم وكما تكلم، ونسكت حيث سكت وكما سكت، وإنما هي **تجديد في ما عندنا يضاهي تجديد الغير في ما عنده، سواء وافق كلامنا كلامه أم لم يوافقه**؛ أما وسائلنا في تجديد ما عندنا، فليست لنا ولا هي لهم، بل ليست مِلْكا لأحد يختص بها من دون سواه، وإنما هي مِلك للإنسانية قاطبة، تارة تكون هنا وتارة تكون هناك، تارة تحضر وتارة تغيب، تارة تمضي وتارة تُقبِل؛ وليس لأحد أن يقول: «هذه الوسائل لي وأُطلق فيها يدي»، تلكم هي حقيقة المعرفة التي تتُداول بين الناس إلى حين.

* * *

بعد أن فرغنا من الرد على اعتراضات المقلدة، لا يبقى إلا أن نطلعكم على المحتوى الإجمالي للكتاب الذي بين أيديكم، فقد جعلناه ثلاثة أبواب، لكل واحد منها مدخل قصير تحته فصلان اثنان.

عقدنا الباب الأول لتحديد **أركان «التأثيل»**، فبحثنا في الفصل الأول منه مسألة تباين العبارة والإشارة، مبطلين دعاوى رد إحداهما إلى الأخرى، ثم بينا كيف أن المدلول الاصطلاحي للقول الفلسفي يزدوج بدلالات وبنيات إشارية ازدواجا يكون على أقدار مختلفة في الفلسفة الطبيعية والفلسفة الصناعية، ويحصل منه التوازن أو الاختلال في بيانية القول الفلسفي، وكان مثالنا في ذلك الاختلالَ البياني الذي تطرق إلى القول الفلسفي العربي.

كما بحثنا في الفصل الثاني من هذا الباب مسألة علاقة التأثيل بالإشارة، فبينا كيف أن للمفهوم الفلسفي جانبين اثنين: جانب عباري هو مدلوله الاصطلاحي وجانب إشاري يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف، وهو الذي سميناه باسم «القوام التأثيلي» للمفهوم الفلسفي، ثم بينا كيف أن التأثيل أنواع: التأثيل **المضموني**، وتحته «تأثيل لغوي» و«تأثيل استعمالي» و«تأثيل نقلي»، والتأثيل **البنيوي**، وتحته «تأثيل اشتقاقي» و«تأثيل تقابلي» و«تأثيل حقلي»، ثم تعرضنا لآفة الاجتثاث التي هي فقد المفهوم الفلسفي لقوامه التأثيلي

وكذا للاعتراضات الثلاثة الأساسية التي يمكن أن تَرِد على التأثيل، وهي: «الاعتراض البلاغي» و«الاعتراض الفلسفي» و«الاعتراض التواصلي».

وعقدنا الباب الثاني **لآليات التأثيل**، فاختص الفصل الأول منه بالنظر في آلية التأثيل اللغوي، فأبرز أهمية المعنى اللغوي للمفهوم الفلسفي في مقابل معناه الاصطلاحي، واقفا عند الاستشكال الأول لهذا المعنى في الممارسة الفلسفية الذي جاء به «أفلاطون»، ثم وضح كيف أن إهمال هذا المعنى التأثيلي للمفهوم في الممارسة الفلسفية العربية أدى إلى إحداث قلق فيه أو قل إلى اجتثاثه، متتبعا مظاهره وأسبابه المختلفة.

بينما اختص الفصل الثاني من هذا الباب بالنظر في آلية التأثيل التقابلي، فأبرز أهمية قانون المقابلة في الكلام الإنساني، موضحا كيف أن الخاصية الخِطابية للمقابلة تـوَرِّث المفهوم الفلسفي القدرة على الإقناع وكيف أن أصالتها تـوَرِّثه القدرة على الإبداع وكيف أن شموليتها تـوَرِّثه القدرة على الاتساع.

وعقدنا الباب الثالث **لنماذج التأثيل**، فتناولنا في الفصل الأول منه النموذج الأمثل للممارسة التأثيلية في الفلسفة، وهو: الفيلسوف الألماني «مارتن «هيدغر»؛ وبعد بيان المبادئ الفلسفية التي يقوم عليها هذا النموذج، استخرجنا من نصوصه الأساسية أمثلة بارزة على الضربين التأثيليين المتميزين: أولهما، التأثيل اللغوي الذي مثَّلنا عليه بمفهومين جوهريين هما: المفهوم ذو الأصل اليوناني: 'Logos' (= «لوغوس») والمفهوم الألماني الخاص: 'Ereignis'» («إيرَاغنِس»)؛ والضرب التأثيلي الثاني، التأثيل التقابلي الذي بحثنا فيه صنفين من المقابلات: المقابلات الوفاقية التي تقابل بين مفاهيم متماثلة، وأخذنا مثالنا عليها من الحقل الدلالي لمفهوم 'Sprache' (= «سبْراخَه»)، أي «الكلام»؛ ثم المقابلات الطباقية التي تقابل بين مفاهيم متباينة، ووقفنا على أنواع ثلاثة منها، وهي المعارضة والقلب والمفارقة، مع تنويع أمثلتنا عليها على قدر الإمكان والمكان.

كما تناولنا في الفصل الثاني من هذا الباب الأخير النموذج الأمثل للممارسة التأثيلية في فلسفة الفلسفة، وهو: الفيلسوف الفرنسي «جيل دولوز»؛ وبعد بيان كيف أن استشكاله للمفاهيم الفلسفية انبنى على تأثيلها المقصود، استخرجنا من نصه الأساسي في هذا النطاق أمثلة بارزة على الضربين التأثيليين المتميزين: أولهما، التأثيل اللغوي الذي مثلنا عليه بمفهومين جوهريين هما: مفهوم الـ 'concept philosophique'، أي «المفهوم الفلسفي» ذاته، ومفهوم 'plan d'immanence' الذي وقفنا عنده طويلا عن عمد، حتى نختبر عليه طرقنا الثلاث في الترجمة في سياق أخذنا بمبدإ التأثيل

مفهومي، وحتى ندلَّ القارئ على حقيقة تصورنا للترجمة الفلسفية التي تُكسبه القدرة على التفلسف، غير راضين عن الترجمة العربية المنشورة لنص «دولوز»؛ والضرب التأثيلي الثاني، التأثيل التقابلي الذي ظفرنا بأصناف متعددة له في هذا النص، وحرصنا على الإتيان بأمثلة واضحة عليها وإثارةِ إشكالات نقلها إلى العربية نقلا تأثيليا.

* * *

هذا، وليس أحب إلينا، ونحن على وشك إنهاء كلامنا في هذه المقدمة، من أن نعرب عن جميل شكرنا وجليل اعتبارنا لكل الأحباء والأصدقاء الذين ما فتئوا يساندوننا في هذا الطريق الطويل بموصول محبتهم ويمدوننا بموفور عونهم، وأخص بالذكر منهم د. عبد الجليل هنوش ود. عباس رحيلة ود. محمد الأمراني ود. مصطفي الجيلالي وأ. محمد المصطفى عزام وأ. طه حسن وأ. محمد إقبال، جزاهم الله عنا بأحسن الجزاء، ومن يتولى الله جزاءه، فقد فاز فوزا عظيما.

والله نسأل أن يجعل عملنا خالصا لوجهه الكريم. وهو حسبنا. ونعم الوكيل.

الرباط، 7 اكتوبر 1998

طه عبد الرحمن

الباب الأول

أركان التأثيل المفهومي

إذا كان القول الفلسفي بيانا كما أن القول العلمي بيان والقول الأدبي بيان، فأي خصوصية لبيانه، حتى يتميز عن غيره من الأقوال؟

معلوم أن الأصلين اللذين ينبني عليهما البيان هما: «العبارة» و«الإشارة»؛ ومعلوم أيضا أن العبارة تضاد الإشارة: فإذا كانت المعاني في العبارة حقيقية ومحكمة وصريحة، فإنها في الإشارة مجازية أو مشتبهة أو مضمرة؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تتحدد الخصوصية البيانية للقول الفلسفي بالعلاقة التي تقوم فيه بين هذين الضدين: العبارة والإشارة، بحيث يصير السؤال السابق مردودا إلى السؤال التالي: **ما هي العلاقة العبارية الإشارية التي يختص بها القول الفلسفي؟**

لكي نجيب على هذا السؤال الحاسم، نحتاج إلى أن نقارن القول الفلسفي بغيره من الأقوال التي تضاهيه والتي تم تمحيص هذه العلاقة البيانية فيها وتقرير خصائصها على وجه واضح؛ وليست هذه الأقوال المضاهية إلا القول العلمي والقول الأدبي وما يندرج تحت كل واحد منهما.

فمعلوم أن الأصل في القول العلمي هو العبارة؛ فالعالِم يحتاج إلى أن يستعمل أقواله في معانيها الحقيقية ويضبط أحكامها المختلفة وأن يصرح بتمام مضامين هذه المعاني والأحكام؛ لذلك، تراه يعمل بغير انقطاع على محو آثار الإشارة من أقواله، حتى إن **حد القول العلمي قد يكون هو حفظ العبارة وصرف الإشارة.**

ومعلوم كذلك أن الأصل في القول الأدبي هو الإشارة؛ فالأديب يحتاج إلى أن يستعمل أقواله في معانيها المجازية ويصرف حدودها الفاصلة وأن يضمر قدرا من هذه المعاني والحدود؛ لذلك، تراه يعمل بغير انقطاع على محو آثار العبارة من أقواله، حتى

إن حد القول الأدبي قد يكون هو حفظ الإشارة وصرف العبارة.

وإذا نحن قارنا بين القول الفلسفي وهذين القولين من جهة **مسلكهما في الحفظ والصرف**، وجدنا أن هذا القول لا يصرف الإشارة كما يصرفها القول العلمي، وإلا صار إلى التطابق معه، ولا هو يصرف العبارة كما يصرفها القول الأدبي، وإلا صار إلى التطابق معه، وإنما يحفظ الإشارة كما يحفظ العبارة؛ وعلى هذا، تكون العلاقة البيانية التي يختص بها القول الفلسفي هي بالذات **الجمع بين العبارة والإشارة**؛ فنحتاج إذن إلى معرفة ما هي حقيقة هذا الجمع البياني؟ وهل هو على نحو واحد أم على أنحاء مختلفة؟ وإذا اختلفت أنحاؤه، فما هي أوصاف كل نحو منها؟ ومتى يكون جمعا بيانيا سليما؟ وما نماذج هذا الجمع السليم؟ ومتى يكون جمعا بيانيا سقيما؟ وما هي نماذج هذا الجمع السقيم؟ كل هذه الأسئلة تجد أجوبتها الشافية في الفصل الأول.

ثم إذا نحن قارنا بين القول الفلسفي وهذين القولين المتعارضين ـ العلمي والأدبي ـ من جهة **إظهار أو إخفاء العبارة والإشارة**، تبينا أن هذا القول يوافق القول العلمي في إظهار العبارة ولا يوافق القول الأدبي في إظهار الإشارة، بل يخفيها بما لا يخفيها هذا؛ إلا أن هذا الإخفاء ليس تسترا على ما ينبغي إظهاره، ولا تكتما على ما ينبغي الإفصاح عنه، وإنما حقيقته أن الجانب العباري من القول الفلسفي يستر الجانب الإشاري منه كما يستر الظاهر الباطن أو يستر الخارج الداخل، فهذا الستر آت من **استناد** الساتر إلى المستور، إذ الباطن بمنزلة السند للظاهر والداخل بمنزلة السند للخارج، فكذلك الإشارة هي بمنزلة السند للعبارة؛ وكل ما يُستَند إليه يُستمَد منه، أو قل، بإيجاز، **لكل سند مدَد**، فالظاهر يستمد من الباطن والخارج يستمد من الداخل، فكذلك العبارة تستمد من الإشارة.

ولا بد أن تكون العناصر الإشارية المستمَد منها دلالات وعلاقات تختلف باختلاف القول الفلسفي، فقد يكون هذا القول **مفهوما**، والمفهوم بمنزلة «اللفظ» من أقسام القول عموما؛ وقد يكون **تعريفا**، والتعريف بمنزلة «الجملة» من هذه الأقسام؛ وأخيرا قد يكون **دليلا**، والدليل بمنزلة «النص» منها؛ ولكل واحد من أقسام القول الفلسفي عبارته وإشارته، فتكون العناصر من الدلالات والعلاقات التي تستمدها عبارة المفهوم من إشارته غيرَ العناصر التي تستمدها عبارة التعريف من إشارته وغيرَ العناصر التي تستمدها عبارة الدليل من إشارته؛ وما تختص به العناصر الإشارية للمفهوم الفلسفي هو أنها **مضمرات تداولية يتأسس** عليها جانبه العباري، واعتبارا لهذا الدور التأسيسي الذي تقوم به إشارية المفهوم الفلسفي بالنسبة لعبارته، أطلقنا عليها اسم «**القوام التأثيلي**» للمفهوم

الفلسفي، فنحتاج إذن إلى معرفة ما هي وظيفة هذا التأثيل؟ وهل هو نوع واحد أم هو أنواع مختلفة؟ وإذا اختلفت أنواعه، فما هي خواص كل واحد منها؟ وما هي فوائده؟ وما هي نماذج التأثيل المفيد؟ ومتى يكون المفهوم بغير تأثيل؟ وما هي آثار الخلو عن التأثيل؟ وما هي الاعتراضات على التأثيل؟ وكيف يكون الرد عليها؟ كل هذه الأسئلة تجد أجوبتها الشافية في الفصل الثاني.

ثم إن الكلام عن الحاجة إلى تأثيل المفاهيم الفلسفية لا يستقيم لصاحبه ولا يُقبَل منه، حتى يكون هو نفسه متوسلا فيه بمفاهيم متحققة بالتأثيل، **فالكلام عن التأثيل بغير تأثيل كالكلام بغير تدليل**؛ ولما أردنا القيام بهذا الشرط المنهجي، وقف دوننا مانعان اثنان:

أحدهما، أن جل المفاهيم الفلسفية العربية التي بين أيدينا تخلو، كما سيجيء تفصيل ذلك في موضعه، من القوام التأثيلي المطلوب، إذ تم وضعها في مقابل مفاهيم منقولة عن أمم أخرى، من دون أن يقع التفريق في ما يُنقل بين ما هو عباري يتوجب نقله، وما هو إشاري يُخَيَّر في نقله، فنُقل الكل على أنه عباري.

والثاني، أن المطلوب في كلامنا عن التأثيل أن لا يكون كلاما فلسفيا، وإنما أن يكون كلاما علميا، إذ هو من باب «فقه الفلسفة»، وليس من باب «فلسفة الفلسفة»؛ ونحن في كتابنا هذا لم نتولَّ بيان الحاجة إلى التأثيل إلا في مجال الفلسفة، وليس في مجال العلم؛ فلو دخلنا في تأثيل مفاهيمنا، لاحتجنا إلى بيان الحاجة إليه في هذا المجال الثاني، وهو أمر لا نريد أن نتصدى له الآن.

وعلى الرغم من وجود هذين المانعين المنهجيين، فقد قررنا أن نشتغل بمفاهيمنا اشتغالا تأثيليا، وذلك لسببين اثنين:

أحدهما، أن **المثال بالعربية أَوْلىَ من المثال بغيرها**؛ لَمّا افتقدنا في المفاهيم الفلسفية العربية التأثيل المطلوب، وتعذر علينا الظفر فيها بشواهد تأثيلية صريحة، لم يسعنا إلا أن نضرب المثال بمفاهيمنا، فنخرجها بتأثيل يقوّي مضامينها الاصطلاحية، حتى تكون حجة على من لا يرى إمكان الانتفاع بالتأثيل إلا في ما عدا العربية لتمكن التقليد من نفسه.

والثاني، أن **تأثيل الفلسفة أولى من تأثيل العلم**؛ اعلمْ أن من الحقائق التي لم يُلتفت إليها بعد أن العلم نفسه فيه تأثيل كتأثيل الفلسفة، وإن نقص عنه درجة، تأثيل يستند فيه العالِم إلى مجاله التداولي؛ وليس هذا موضع إثبات هذه الحقيقة، ولا هو

يتسع لهذا الإثبات، لأن ما بلغه الاعتقاد بضدها من سلطان على النفوس لا ينفع معه إلا البحث الطويل والشامل؛ ومع هذا، فإننا نطمع في أن يكون ما نراه من إخراج المجموعة الواحدة من المفاهيم العلمية في صور وهيئات تختلف باختلاف الأمم ـ متى لم يقلد بعضها بعضا ـ دليلا كافيا لدى غير المعاند على إمكان التشكيل التأثيلي للمفاهيم العلمية؛ ومتى سلمنا بأن العلم يحمل نصيبا من الإشارة، لزم أن يحمل سواه نصيبا أوفر منها، لثبوت اجتهاد العلم في رفع أسباب التداول الخاص؛ وعلى هذا، فإذا استطعنا أن نؤثّل مفاهيمنا ذات الصبغة العلمية، فإننا نكون قد أقمنا الدليل على أن تأثيل المفاهيم الفلسفية في العربية مستطاع لنا على قدر أكبر.

وقد كانت المفاهيم التي اجتهدنا في تأثيلها على نوعين اثنين: إما أنها مفاهيم من وضعنا، ويتجلى تأثيلنا لها في كوننا نضع مدلولاتها الاصطلاحية بالبناء على هذا النوع أو ذاك من أنواع التأثيل ونمارسه عليها في مواضعها المختلفة متى عنَّت لنا فائدته في إنماء قوتها الإجرائية؛ وإما أنها من وضع غيرنا، فنعمل، في توظيفنا لها، على تزويد مدلولاتها العبارية بجانب إشاري على قدر ما تطيق، حتى إنها قد تظهر أحيانا على أيدينا بغير ما تظهر به عند غيرنا، لعدم استناده إلى هذه الإشارة واستنادنا نحن إليها، مع شديد حرصنا على أن لا تنقطع بيننا أسباب الاشتراك في المقصود الاصطلاحي الواحد.

ونضرب لذلك مثالا بالمجموعة الاصطلاحية التالية: { مفهوم، فهْم، إفهام، انفهام، استفهام}، فقد أسندنا المدلولات العبارية لعناصر هذه المجموعة إلى جملة من الإشارات المضمرة المستمدة من معانيها اللغوية، لا نبالي إن طابقت في ذلك مقابلاتها في اللغات الأخرى أم لم تطابقها؛ فـ«المفهوم» ليس هو مجرد المُدرَك العقلي، وإنما هو المدرَك العقلي في تحصيل المتلقي له من اللفظ المُلقَى به إليه أو قل هو **المُدرَك العقلي الذي يحصّله المخاطَب من اللفظ الذي تلقاه**؛ و«الفهم» ليس هو مجرد الإدراك العقلي، ولا هو الإدراك التأويلي الذي حمله عليه المقلدون، اتباعا لـ«التأويليات» الحديثة، وإنما هو تحصيل المخاطَب لِمُدرَك عقلي أو قل هو **تحصيله لمفهوم مخصوص من اللفظ**؛ و«الإفهام» ليس هو مجرد التبليغ كما يستعمله به المقلد متى استعمله، وإنما هو **أن يجعل المتكلمُ المخاطبَ يحصّل من اللفظ الذي ألقاه إليه مفهوما مخصوصا**؛ و«الانفهام» ليس مجرد حصول الإدراك العقلي، وإنما **حصول المفهوم من اللفظ**؛ و«الاستفهام» ليس مجرد السؤال كما يستعمله به المقلد على ندرة استعماله له في المجال الفلسفي، وإنما هو السؤال عن المفهوم خاصة أو، على وجه التفصيل، **هو السؤال عن المُدرَك العقلي الذي يحصّله المخاطَب من اللفظ الذي يتلقاه**، حتى إنه يكون

السؤالَ الفلسفي النموذجي، متى جعلنا موضوع الفلسفة هو طلب المفاهيم كما يقول بذلك بعضهم.

ولا يخفى أن كل هذه الدلالات الإشارية تثمر في العربية **تصورا تخاطبيا تداوليا** للمفهوم لا نظير له في اللغات الفلسفية الثلاث: الإنجليزية والفرنسية والألمانية، وسترى في الفصل السادس كيف أن مقابل «المفهوم» ذا الأصل اللاتيني، أي 'concept' يتحدد بقوام إشاري مختلف، فضلا عن أنه لا يقترن بغيره من المشتقات كما يقترن بها نظيره العربي.

القول الفلسفي بين العبارة والإشارة

لا يخلو لفظ «العبارة» إما أن يكون دالا على **اسم معنى**، فيراد به «فعل البيان والتبيين»، وهو المدلول الذي اشتهر بإفادته لفظ آخر هو: «الإعراب»[1]، إذ يقال: «عبَّر عما في نفسه» أو «أعرب عما في ضميره»، وكلا القولين بمعنى «بيَّن ما في ضميره»؛ وإما أن يكون دالا على **اسم ذات**، فيراد به «جملة الألفاظ المأخوذة على ظاهرها التي يتوسل بها المتكلم لبيان ما في نفسه أو قل للإعراب عما فيها»، مَثَلُ «العبارة» في ذلك مَثَل لفظ «القول»، فقد يكون هو الآخر اسم معنى أو اسم ذات.

كما لا يخلو لفظ «الإشارة» إما أن يكون دالا على معنى محسوس، فيُقصَد به «تعيين الشيء للغير بإحدى الجوارح، كجارحة اليد أو العين»، وهو المدلول الذي اشتهر بإفادته لفظٌ آخر هو: «الإيماء»؛ وحتى نأمن اللبس، نستعمل من الآن فصاعدا لفظ «الإيماء» بدل لفظ «الإشارة» كلما قصدنا إلى هذه الدلالة الحسية؛ وإما أن يكون دالا على معنى معقول، وتكون هذه الدلالة هي الأخرى من وجهين: أحدهما، أن يكون **اسم معنى**، فيُقصَد به «فعل إفادة المخاطب بما في الضمير عن طريق صرف الألفاظ المستعملة عن ظاهرها»؛ والثاني، أن يكون **اسم ذات**، فيُقصَد به «جملة الألفاظ المصروفة عن ظاهرها التي يتوسل بها المتكلم لإفادة ما في ضميره»، وقد اشتهر استعمال لفظ «الرمز» في أداء هذه الدلالة العقلية للإشارة[2].

---

(1) يجوز أن يكون لفظ «الإعراب» مصوغا بطريق «الاشتقاق الكبير» من نفس المادة اللغوية التي اشتُق منها لفظ «العبارة»، أي /ع ب ر/؛ والمراد بـ«الاشتقاق الكبير» هو أن يكون بين المشتق والمشتق منه اتفاق في الحروف الأصلية واختلاف في ترتيبها، فلفظ «أعرب»، على سبيل المثال، يتضمن نفس الحروف الأصول التي يتضمنها لفظ «عبر»، لكن مع تغيير ترتيبها.

(2) يقول أبو نصر السراج الطوسي: «الرمز معنى مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلا أهله»، =

وإذا تقرر هذا، ظهر أن لفظ «العبارة» يضاد لفظ «الإشارة» في دلالته العقلية، إذ العبارة قول لا إشارة فيه والإشارة قول لا عبارة معه، سواء كان «القول» اسم معنى أو اسم ذات؛ كما ظهر أن استعمالنا للفظ «العبارة» استعمال اصطلاحي خاص، وليس هو أبدا الاستعمال المشهور الذي يحمل هذا اللفظ على معنى «عموم التعبير عن الشيء»؛ فلتكن على بينة من هذا، حتى لا يستغلق عليك ما سيأتي من كلام في باب «العبارة» و«الإشارة»، ولنصطلح على تسمية هذين المفهومين المتضادين باسم «ركني البيان القولي».

1 ـ توضيح الصلة بين العبارة والإشارة

نقصد في هذا الفصل أن نقف على حقيقة هذا الاستعمال الخاص الذي يجعل «العبارة» تضاد «الإشارة»، فنبسط الكلام في الفروق بين هذين المفهومين، ممهدين الطريق لإثبات الدعوى الأمّ التي عليها مدار هذا الكتاب، وهي أن **القول الفلسفي ليس قولا عباريا خالصا ولا قولا إشاريا خالصا، وإنما هو قول يجمع بين العبارة والإشارة على وجوه مختلفة**؛ ونحن الآن نشرع في تفصيل خصائص هذين الركنين البيانيين، مستخرجين المبادئ التي ينضبطان بها.

1.1 ـ مبادئ العبارة والإشارة

لا خلاف في أن كل واحد من ركني البيان القولي: «العبارة» و«الإشارة»، يقوم على مبادئ مخصوصة؛ وحيث ظهر أنهما متضادان فيما بينهما، فلا بد أن تكون المبادئ التي ينبني عليها أحدهما هي أضداد المبادئ التي ينبني عليها الآخر.

1.1.1 ـ مبادئ العبارة: اعْلمْ أن حد **العبارة** الإجمالي هو أنها القول الذي **تُبَيِّن بنيتُه الظاهرة** المعنى الذي أريد منه، بحيث يكون **البيان العباري** مبنيا على مبادئ ثلاثة هي: «مبدأ الحقيقة» و«مبدأ الإحكام» و«مبدأ التصريح».

أ. **مبدأ الحقيقة**، مقتضى هذا المبدإ أن **الألفاظ التي تدخل في تركيب العبارة تكون مستعملة في ما وضعت له من المعاني في الأصل وضعا مطابقا لما عليه الأشياء في الخارج أو في الذهن**.

وإذا نحن تأملنا في صيغة هذا المبدإ، وجدنا أنه يتضمن جانبين اثنين، أحدهما

= كتاب اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960، ص. 414.

معرفي، وهو جانب **الاصطلاح**؛ والمراد به أن إطلاق اللفظ على المعنى قد يكون من فعل طائفة من الناس بأن يتفق أفرادها جميعا على تخصيص هذا اللفظ بهذا المعنى، أو يكون من فعل فرد واحد بأن يباشر من تلقاء نفسه هذا التخصيص لغرض تبليغي معين؛ وحق هذا الإطلاق الفردي أن يقبل **التعدي** إلى الغير، **ويتعدى** إطلاق اللفظ على المعنى إلى الغير متى كانت الاعتبارات البيانية التي أخذ بها الواضع الأول لهذا اللفظ تُفضي بغيره متى أخذ بها إلى أن يضع نفس اللفظ لنفس المعنى.

والجانب الثاني لهذا المبدإ ذو طبيعة وجودية، وهو **المطابقة**؛ والمراد بها أن إطلاق اللفظ على المعنى يجيء على وفق ما عليه الأمر في نفسه، بمعنى أن يكون اللفظ مطابقا لـ«**ذات**» الشيء الذي وُضِع هذا اللفظ في الأصل للدلالة عليه، ذهنيا كان أو خارجيا أو هما معا؛ ونجد هذه الضروب الثلاثة من المطابقة مجتمعة في المقالة المأثورة: «مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان»، إذ لكي يطابق المعنى الذي في الذهن الذاتَ التي في الخارج، فإنه ينبغي أن يطابق اللفظُ المعنى الذهني من جهة وأن يطابق الذاتَ الخارجية من جهة ثانية.

وهكذا، يظهر أن لفظ «الحقيقة» استُعمِل في تعريف العبارة بمدلوليه المشهورين في العربية، وهما: **مدلوله المقابل للمجاز** ـ إذ المعنى الحقيقي هو بالاصطلاح المستحدَث المعنى **الحرفي** ـ **ومدلولُه المقابل للكذب** ـ إذ المعنى الحقيقي هو المعنى **الصادق** ـ فتكون العبارية إذن مبنية على «الحرفية» و«الصِّدْقية» معا؛ وربما يكون اللسان العربي قد امتاز على كثير من الألسن بالجمع بين هذين المعنيين في لفظ واحد، إذ لا نجد نفس الجمع في اللغات الغربية المشهورة نحو الإنجليزية والفرنسية والألمانية.

ب. **مبدأ الإحكام**، مقتضى هذا المبدإ الثاني أن **العبارة تفيد في استعمالاتها المختلفة ـ إن وردوا في مواقع أو دلالة على وقائع ـ معنى مشتركا بينها جميعا بالسوية وقريبا لا واسطة فيه ومستقرا لا تغير معه.**

يتبين من مقتضى هذا المبدإ أنه يتضمن عناصر ثلاثة، اثنان منهما دلاليان هما: «التواطؤ»، و«القرب»، والثالث تداولي هو: «الاستقرار».

أما **التواطؤ**، فحكمه أن العبارة تدل في كل مواقعها من الكلام وعلى مختلف آحادها من الوقائع بمعنى واحد بعينه؛ ولا يغيب على ذي بصيرة أن ما نقصده بـ«التواطؤ» ليس هو معناه الغالب عليه في الاستعمال ـ أي موافقة بعض المتكلمين لبعض في إطلاق اسم على مسماه، التي مضى ذكرها في مقتضى «الاصطلاح» من مبدإ

الحقيقة ـ وإنما وجهه الخاص المأخوذ به في المنطق، أي **حفظ العبارة لنفس المعنى في جميع استعمالاتها** أو قل، بإيجاز، وحدة معنى العبارة.

وأما **القرب**، فحكمه أن الـمُلقي بالعبارة **يعبُر** من المعنى المقصود إلى لفظها وتركيبها وأن المتلقي **يعبُر** من لفظها وتركيبها إلى هذا المعنى[3]؛ ولا يخفى أيضا أن مقصودنا من «القرب» ليس مدلولَه الأخص الذي اشتهر به ـ أي سهولة المأخذ وسبق المعنى إلى الفهم ـ وإنما مدلوله الأعم الذي يفيد «الوصول إلى الشي من غير واسطة»، أي «الوصول المباشر»، بحيث لا نحتاج في الانتقال بين لفظ العبارة ومعناها إلى التوسل بما ليس من جنسها، أو قل **لا يُتوسل إلى العبارة إلا بالعبارة**.

وأما **الاستقرار**، فحكمه أن المضمون المعبَّر عنه يبقى هوهو **كلما أَلقَى** بالعبارة مُلقٍ أو **كلما** تلقاها متلقٍّ حتى لو ظهرت دواعي التشكيك في صحة هذا المضمون، نظرا لأن التشكيك لا يزيل عنه عباريته، وإنما يزيل عنه صلاحيته؛ وشتان بين الأمرين: فـ«العبارية» تتعلق بطريق استعمال القول في المعنى من جهة مطابقته لمقتضى الوضع أو موافقته لمقتضى التركيب، بينما «الصلاحية» تتعلق بقيمة هذا الاستعمال من جهة مطابقته للواقع أو موافقته للاستدلال.

ولك أن تقول في اختصار: **إن المعنى العباري واحد معيَّن لا يتوسط فيه غيره ولا يتقلب شأنه**.

ج. **مبدأ التصريح**، مقتضى هذا المبدإ الأخير **أن العبارة تَبسُط كل واحد من الألفاظ والتراكيب الضرورية لإفادة المقصود منها، على اعتبار أن هذه الألفاظ والتراكيب جلية لا خفاء فيها**.

واضح أن هذا المبدأ كذلك يوجب تحقق أمرين، أحدهما لغوي، وهو **البسط**؛

(3) صادف توظيفنا لمعنى «العبور» في تعريف «العبارة» توظيف الجرجاني المعروف بالسيد الشريف له في تعريف المفهوم الأصولي: «عبارة النص»، إذ يقول: «عبارة النص هي النظم المعنوي المسوق له الكلام، سميت عبارة لأن المستدل يَعبُر من النظم إلى المعنى، والمتكلم من المعنى إلى النظم، فكانت هي موضع **العبور**، فإذا عُمِل بموجب الكلام من الأمر والنهي يسمى استدلالا بعبارة النص»، **التعريفات**، ص. 79؛ وبهذا الصدد، ننبه القارئ إلى أن تحديدنا للعبارة والإشارة ليس مستفادا مما أقره الأصوليون بصدد «دلالة العبارة» و«دلالة الإشارة» كما قد يسبق إلى الذهن من ملاحظة الاتفاق في المصطلحات بيننا بقدر ما هو مستفاد من تفاعل نظريات لغوية عدة، أصيلة وحديثة، في ذهننا ومن إرادة الإسهام في إنشاء معرفة لغوية فيها من العطاء بقدر ما فيها من الأخذ.

والمراد به أن تتضمن العبارة من الألفاظ والتراكيب القدر الذي يحصل به إدراك مدلولها على وجه التمام من غير تأويل ولا تقدير؛ والأمر الثاني منطقي، وهو **الجلاء**؛ والمراد به هاهنا أن إبدال لفظ أو تركيب في العبارة مكان لفظ أو تركيب يطابقهما أو يكافئهما معنًى لا يؤثر في مدلولها ولا يغير قيمتها.

وهكذا، فإن هناك فرقا صريحا بين المفهومين: «البسط» و«الجلاء»، فقد يكون القول مبسوطا من غير أن يكون جليا والعكس بالعكس، فقد يكون القول جليا من غير أن يكون مبسوطا، إذ البسط يتعلق بأقدار الكلمات والصيغ التي يتطلبها تمام المعنى المبلَّغ، في حين يتعلق الجلاء بوظائف هذه الكلمات والصيغ كما تحددها أوضاعها في العبارة، فإذن القول العباري هو **قول مبسوط وجلي في آن واحد**.

وبعد عرض المبادئ الثلاثة التي تنبني عليها «العبارة» وتوضيح كيف أنها **القول ذو المعنى الحقيقي والمحكم والمصرح به**، فقد يكون من المفيد أن نقارن بين هذه المبادئ من حيث وجوبها أو لزومها في تحديد هذا المفهوم، ذلك أنها، وإن كانت واجبة في وجود العبارة على جهة الجمع، لا تبدو نازلة جميعها نفس الرتبة من هذا الوجوب، فمنها الواجب والأوجب؛ وحتى نضع ترتيبا بينها، ننظر هل بالإمكان أن نحد من العمل بهذا المبدإ أو ذاك من غير أن نضر بمدلول العبارة.

فبالنسبة لمبدإ الحقيقة، فإن العبارة لا تحتمل إلا المعنى اللازم عن جملة المعاني التي **وُضِعت** لألفاظها **في الأصل** وعن التركيب الذي دخلت فيه هذه الألفاظ، ولا سبيل إلى حفظ هذا المعنى من غير مراعاة هذا الوضع الأصلي وهذه البنية النحوية؛ أما بالنسبة لمبدإ الإحكام، فيجوز مبدئيا أن **نحدد سلفا** جملة من **أصناف المواضع**، فنوقف استعمال القول عليها، على أن يكون له في كل صنف منها مدلول حقيقي واحد، فحينئذ يصح أن نعد هذا القول الواحد بمنزلة عبارة **محكمة المعنى** في كل صنف على حدة من هذه الأصناف المعلومة مقدَّما من المواضع؛ وأما بالنسبة لمبدإ التصريح، فيجوز كذلك أن نقوم بطي بعض أجزاء العبارة لغرض التلخيص أو الاختزال، على أن ندل المتلقي على نوع المطوي من هذه الأجزاء وعلى مواضعه المختلفة دلالة من يذكِّره بما تقدم التصريح به، فحينئذ يكون تقدير المتلقي له، لا من باب تصوُّر ما لم يصرح به قط، وإنما من باب تذكُّرِ ما سبق التصريح به.

فعندئذ، يتبين أن مبدأ الحقيقة هو أوجب هذه المبادئ العبارية جميعا، إذ لا سبيل إلى انفكاك **الحقيقة** عن العبارة، بمعنى أن **مبدأ الحقيقة هو الشرط الأدنى للعبارية**، فلا عبارية بدونه؛ ثم مبدأ الإحكام: فلئن كان **الإحكام** لا ينفك عن العبارة، فإن عدم

انفكاكه ليس مطلقا كما هو مطلق عدم انفكاك الحقيقة عنها، إذ يجوز أن نقيد القول بصنف من أصناف المواضع التي يرد فيها، فيكون معناه واحدا باعتبار هذا الصنف، كثيرا باعتبار أصناف المواضع المختلفة المحددة له سلفا؛ فأخيرا مبدأُ التصريح: فلئن كان **التصريح** لا ينفك عن العبارة، فإن عدم انفكاكه لا يكون في قوة عدم انفكاك الإحكام عنها، إذ يجوز أن نختصر القول في نفس الصنف من مواضع وروده التي أُحكِم فيها معناه متى حددنا مسبقا نوع هذا الاختصار ونبهنا على مواقعه حتى صار كالمصرح به.

تلزم من هذه الملاحظات النتائج التالية:

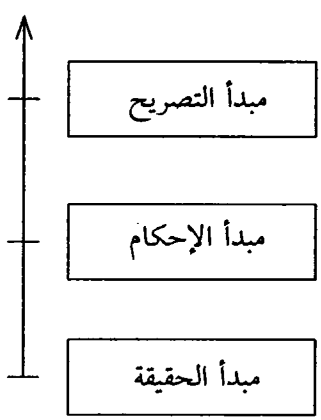
أ. **أن الأصل في عبارية القول الحقيقة.**

ب. **أن الحقيقة شرط في الإحكام، وبالأولى في التصريح**: فمتى وُجِد القول المحكم، وبالأولى القول الصريح، وُجِدت الحقيقة؛ وقد يوجد القول الحقيقي، وليس فيه إحكام ولا بالأولى تصريح.

ج. **أن الإحكام شرط في التصريح**: فمتى وُجِد القول الصريح، وُجِد الإحكام؛ وقد يوجد القول المحكم، ولا تصريح معه.

د. **أن التصريح أخص من الإحكام والإحكامَ أخص من الحقيقة.**

ونوضح هذا الترتيب بين مبادئ العبارة بالرسم التالي:



وإذا تقرر أن القول العباري قول حقيقي ومحكم ومصرح به، فقد لزم أن يكون القول غير العباري أو، بالاصطلاح، القول **الإشاري** قولا غير حقيقي أو غير محكم أو غير مصرح به، فلنوضح ذلك بما يُظهِر هذه الوجوه من التقابل بين القولين.

2.1.1 ـ مبادئ الإشارة: اعْلَمْ أن حد **الإشارة** الإجمالي هو أنها القول الذي **تُبَيِّن بنيته غير الظاهرة** أو قل **بنيته المقدَّرة** المعنى الذي أريد منه، بحيث يكون **البيان الإشاري** مبنيا على مبادئ ثلاثة، وهي: «مبدأ المجاز» و«مبدأ الاشتباه» و«مبدأ الإضمار».

أ. **مبدأ المجاز**، يوجب هذا المبدأ أن **تكون الألفاظ التي تدخل في تركيب الإشارة مستعملَة في غير ما وضعت له في الأصل من المعاني**.

لا يخفى أن هذا المبدأ يشتمل على عنصرين، أحدهما تداولي، وهو عنصر **الاستعمال**، والثاني دلالي، وهو عنصر **الازدواج**؛ والمقصود بالأول أن الإشارة لا تنفك عن قرينة تتصل بسياق الكلام أو بمقامه، وهي التي تُنبه على مراد المتكلم منها؛ والمقصود بالثاني أن للإشارة معنى ظاهرا لا يكون في الغالب مرادا ومعنى غير ظاهر يكون مرادا، على أن الفرق بين المعنيين لا تمحوه مشابهة أحدهما للآخر، ولا، على العكس من ذلك، تستنفذه المضادة بينهما؛ فإذن تقوم مجازية القول الإشاري في كون معناه لا يطابق ظاهر لفظه ولا يستقل عن مقام الكلام.

ب. مبدأ **الاشتباه**، يوجب هذا المبدأ الثاني أن **لا تختلف معاني الإشارة باختلاف سياقات استعمالها فحسب، بل أن تحتمل التردد بين معان متقابلة في السياق الاستعمالي الواحد، ولا يتعين واحد منها إلا بواسطة غير إشارية**.

يظهر من مقتضى هذا المبدإ أن القول الإشاري يتصف بالخاصيتين الدلالتين: «الاشتراك» و«البعد» والخاصية التداولية: «التقلب».

أما **الاشتراك**، فالمقصود به هو أن الإشارة تحتمل معاني عدة قد لا يترجح بعضها على بعض؛ وأهم مظهر للاشتراك كادت أن تختص به اللغة العربية من دون اللغات الفلسفية المعلومة هو: «التضاد»، وهو كون الإشارة قد تحتمل المعنى وضده، وسيأتي الكلام فيه في الفصل الرابع.

ونشير بهذا الصدد إلى أننا نخالف ما جرت به عادة اللغويين العرب من إيراد هاتين الظاهرتين الدلاليتين: «الاشتراك» و«التضاد» في باب «العبارة»، إذ قمنا بإيرادهما في باب الإشارة؛ كما نخالف عادتهم في حصرِهما في الألفاظ المفردة، يدل على ذلك تسميتهم للأول بـ«**المشترك اللفظي**» وللثاني بـ«الأضداد»، والضد عندهم **لفظ** واحد ذو معنيين متباينين، فجعلناهما يتسعان أيضا للجمل المؤلَّفة، هذا إذا لم يكن الاشتباه في الجمل هو، على الحقيقة، الأصل في الاشتباه المنسوب إلى الألفاظ.

وأما **البعد**، فمقتضاه أن الـمُلقي بالإشارة لا **يعبُر** (بسكون العين وضم الباء) من

المعنى المقصود إلى لفظها وتركيبها كما أن المتلقي لا يعبُر من لفظها وتركيبها إلى هذا المعنى، بل كلاهما يحتاج في انتقاله بين لفظ الإشارة ومعناها إلى التوسل بما ليس من جنسها، وليس ذاك إلا العبارة، بحيث يأتي **بُعد** الإشارة من كونها تتخذ ضدها واسطة إلى نفسها.

وأما أخيرا **التقلب**، فمقتضاه أن المضمون المشار إليه لا يبقى هوهو **كلما** أَلقَى بالإشارة مُلقٍ أو **كلما** تلقاها متلقٍّ حتى لو ظهرت وجوه المشابهة بين هذه الإلقاءات أو التلقيات، نظرا لأن بقاء هذا المضمون على حاله فيها من شأنه أن يزيل عنه إشاريته، إذ يحيله من معنى مشار إليه إلى معنى معبَّر عنه.

وهاهنا نحتاج إلى تمييز «الاشتباه» من «التعدد» و«الغموض»؛ إذ يصح أن يقال: «إن كل مشتبه متعدد»، لكن لا يصح أن يقال: «إن كل متعدد مشتبه» لكون «التعدد» أعم و«الاشتباه» أخص، فقد تتعدد معاني القول الواحد ولا يقع ألبتة التردد بينها، إذ يكفي أن يكون كل معنى من معانيه المختلقة مناسبا لسياق أو مقام مخصوص لا يتعداه إلى غيره لكي يكون القطع بمعناه في كل واحد من استعمالاته الكثيرة أمرا ممكنا؛ كما يجوز أن يقال: «إن كل غامض مشتبه»، لكن لا يجوز أن يقال: «إن كل مشتبه غامض» لكون «الاشتباه» أعم و«الغموض» أخص، فقد يقع التردد بين معاني القول الواحد من غير أن تستغلق حدود كل واحد منها أو تختلط سماته بسمات غيره، إذ يكفي أن لا يترجح أي واحد من معانيه الواضحة والمتميزة على الآخر لكي يكون القطع بمعناه في كل واحد من استعمالاته أمرا متعذرا.

ولما لم يكن الاشتباه أبدا غموضا، فقد وجب أن يكون تعددا دلاليا ينم عن **مرونة** خاصة في القول الإشاري تجعله قادرا على التقلب مع تقلب أحوال المسميات وتبدل أشكال الواقعات؛ ومعلوم أنه لا درجة أبلغ في هذا التقلب والتبدل من أن يحول الشيء إلى ضده، فيكون هذا القول هو السبيل الوحيد للتعبير عن الجمع بين الضدين، لذلك فإن الإشارة هي دليل ثراء في المعاني، لا دليل اختلاط فيها ودليل اقتصاد في الألفاظ، لا دليل استغلاق بها.

ج. **مبدأ الإضمار**، يقضي هذا المبدأ الأخير بأن **تختصر الإشارة من الألفاظ والتراكيب ما تتوفر عليه أدلة من سياق الكلام أو من مقامه، مع جواز وجود الخفاء في ما أبقت عليه من الألفاظ والتراكيب.**

فظاهر أن هذا المبدأ الإشاري ينطوي على عنصرين أحدهما لغوي، وهو

الاختصار، والثاني منطقي، وهو **الخفاء**؛ والمراد بالأول أن الإشارة تتضمن من الألفاظ والتراكيب القدر الذي يحصل به إدراك مدلولها مع التعويل على المعارف المشتركة بين المتكلم والمستمع ومع استثمار القرائن السياقية والمقامية، والمراد بالثاني أن إبدال لفظ أو تركيب في الإشارة مكان لفظ أو تركيب يطابقهما أو يكافئهما مسمًّى يؤثر في مدلولها ويغير قيمتها(4)؛ ويجوز أن ينتج الخفاء عن الاختصار كما ينتج عن غيره، فقد يختصر المتلقي بعض العناصر التي تكون مانعة من إجراء الاستبدال، فلا يتبينها المتلقي، بحيث يأتي بالاستبدال وهو ممنوع.

وبعد عرض المبادئ الثلاثة التي تنبني عليها «الإشارة» وتوضيح كيف أنها **القول ذو المعنى المجازي أو المشتبه أو المضمر**، فقد يكون من المفيد أن نقارن بين هذه المبادئ من حيث وجوبها في تحديد مفهوم «الإشارة» كما قارنا بين مبادئ العبارة، ذلك أنها هي الأخرى، وإن كانت واجبة في وجود الإشارة على جهة البدل، لا تنزل جميعها نفس المرتبة من هذا الوجوب، فمنها الواجب والأوجب؛ ولنتبين ذلك عن قريب، يكفي أن نقارن بين إمكانات ضبط آثار هذه المبادئ في تكوين القول الإشاري.

ففيما يتعلق بمبدإ الإضمار، فلا يمكن أن نحصر كل ما انطوت عليه الإشارة من مضمرات مهما تعاطينا لهذا الأمر؛ والسبب في ذلك دوام ارتباط الإشارة بمقام الكلام، ومعلوم أن المقام أغنى من أن يحيط به الوصف كما أن الوجود أغنى من أن تحيط به اللغة؛ وفيما يتعلق بمبدإ الاشتباه، فإنه يجوز أن نقصر مظاهره في الإشارة على مظهر واحد هو التردد بين المعنى الظاهر ومعنى باطن واحد لا بعينه؛ وأخيرا فيما يتعلق بمبدإ المجاز، فيمكن أن نحصر المعنى المجازي في معنى واحد بعينه.

فعندئذ، يتبين أن مبدأ الإضمار هو أوجب هذه المبادئ الإشارية جميعا، إذ لا سبيل إلى انفكاك الإضمار عن الإشارة، بمعنى أن **مبدأ الإضمار هو الشرط الأدنَى للإشارية**، فلا إشارية بدونه؛ ثم مبدأ الاشتباه: فلئن كان الاشتباه لا ينفك عن الإشارة، فإن عدم انفكاكه ليس مجاله واسعا كما هو واسع مجال عدم انفكاك الإضمار، بل يجوز

---

(4) مثال الخفاء أفعال القلوب، فيجوز لنا أن نقول: «يعتقد زيد أن الغزالي ينكر قانون السببية»، ولا يجوز أن نقول: «يعتقد زيد أن مؤلف كتاب **المستصفى** ينكر قانون السببية»، نظرا لأن زيدا قد لا يعلم أن الغزالي هو مؤلف كتاب **المستصفى**، بحيث لا يصح إبدال أحد الاسمين مكان الآخر؛ وعليه، يكون التعبير: «يعتقد أن» تعبيرا خفيا؛ وحصول الخفاء لا يقتصر على الأفراد، بل قد يعم الجماعات والأمم أيضا؛ فبالنسبة لمثال الاعتقاد، قد يحدث أن تعتقد أمة شيئا تحت اسم مخصوص، ولا تعتقده تحت اسم آخر ولو كان مسماهما واحدا متى لم تعلم بهذا الاسم الثاني.

رده إلى مجال لا يتسع لأكثر من معنيين متقابلين؛ فأخيرا مبدأ المجاز: فلئن كان المجاز لا ينفك عن الإشارة كما لا ينفك عنها الاشتباه، فإنه، على خلاف هذا الأخير، قد يلحقه التحديد بما يجعله واحدا لا ثاني له متى دلت القرائن عليه دلالة قاطعة.

تلزم من هذه الملاحظات النتائج التالية:

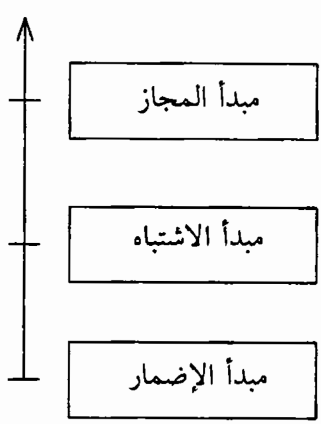
أ. **أن الأصل في إشارية القول الإضمار.**

ب. **أن الإضمار شرط في الاشتباه، وبالأولى في المجاز**: فمتى وُجِد القول المشتبِه، وبالأولى القول المجازي، وُجِد الإضمار؛ وقد يوجد القول المضمر، ولا يوجد اشتباه معه ولا بالأولى مجاز.

ج. **أن الاشتباه شرط في المجاز**: فمتى وُجِد القول المجازي، وُجِد القول المشتبه؛ وقد يوجد القول المشتبه، ولا مجاز فيه.

د. **أن المجاز أخص من الاشتباه والاشتباه أخص من الإضمار.**

ونوضح هذا الترتيب بين مبادئ الإشارة بالرسم التالي:



وعلى الجملة، يتبين من التعريفين اللذين وضعناهما للبيان العباري والبيان الإشاري، أنهما طريقان في الكلام متباينان، فما يصدق على أحدهما، لا يصدق على الآخر؛ فحيث تكون العبارة ذات معنى حقيقي، تكون الإشارة ذات معنى مجازي؛ وحيث تدل الأولى في مختلف استعمالاتها على معنى ثابت، تدل الثانية في هذه الاستعمالات على معان متقلبة؛ وحيث تصرِّح الأولى بجميع أجزائها، تضمر الثانية بعضها.

كما يتبين من الترتيبين اللذين استخرجناهما لهذين البيانين، أن القانون الذي ينضبط

به ترتيب مبادئ واحد منهما هو **قلب** للقانون الذي ينضبط به ترتيب مبادئ البيان الثاني؛ فإذا كان أحد المبدأين من مبادئ كل واحد من البيانين أخص من الثاني، فإن نقيض المبدإ الثاني يكون أخص من نقيض الأول في البيان الثاني؛ فلما كان الإحكام أخص من الحقيقة في القول العباري، فإن المجاز يكون أخص من الاشتباه في القول الإشاري، وكذا لما كان التصريح أخص من الإحكام في القول العباري، فإن الاشتباه يكون أخص من الإضمار في القول الإشاري؛ والعكس بالعكس: فلما كان الاشتباه أخص من الإضمار في الإشارة، فإن التصريح يكون أخص من الإحكام في العبارة، وكذا لما كان المجاز أخص من الاشتباه في الإشارة، فإن الإحكام تكون أخص من الحقيقة في العبارة.

بعد أن بيّنا كيف أن ركني البيان القولي: «العبارة» و«الإشارة» متباينان مضمونا ومتعاكسان ترتيبا، يلزمنا الاعتراض على ادعاءين متعاكسين ينكران المضادة التي أقمناها بين العبارة والإشارة، أحدهما يَرُدُّ العبارة إلى الإشارة حتى إنه **لا عبارة**، والثاني يَرُدُّ الإشارة إلى العبارة حتى إنه **لا إشارة**، فلنشتغل الآن بتوضيح أدلة كل واحد منهما، ثم بإبطالها.

2.1 ـ إبطال القول بأن العبارة إشارة

نمهد لهذا التوضيح بالتفريق في الادعاء الأول الذي هو: أن **العبارة إنما هي إشارة**، بين نوعين: أحدهما، أن العبارة من جهة **مضمونها** إشارة ، وهو الادعاء الذي يمثلُه موقف الفيلسوف الألماني «فريدريش نيتشه» من القول الفلسفي ذي الصبغة العبارية؛ والثاني، أن العبارة من جهة **صورتها** إشارة ، وهو الادعاء الذي يمثله موقف اللساني الأمريكي المعاصر «ميكائيل ريدي» من التصور السائد لوظيفة لغة التواصل؛ ولنشرع الآن في ذكر تفاصيل هذين الموقفين ولنتتبع ما لا نرضى منها بالإبطال.

1.2.1 ـ موقف «فريدريش نتشه»: جعل «نتشه» **المفهوم** نموذجا للمعنى العباري **والاستعارة** نموذجا للقول الإشاري، وتولى تجديد النظر فيهما، هادما بذلك التصور الموروث عن النظرية البلاغية «الأرسطية»؛ فمعلوم أن هذه النظرية التقليدية تجعل المفهوم جامعا لمعنيين اثنين: **أحدهما**، أن المفهوم يدل على المعنى الموضوع للفظ في الأصل، بحيث تكون الاستعارة نقلا للمفهوم عن معناه الذي وضع له في أصل اللغة إلى معنى آخر غيره لوجود علاقة المشابهة بينهما؛ **والثاني**، أن المفهوم يدل على ذات الشيء، بحيث يكون ما في الذهن مطابقا لما في العيان؛ وقد تقدم أن اللفظ المستعمل

في اللسان العربي لإفادة المعنى الأول هو عينه المستعمل لإفادة المعنى الثاني ـ وهو لفظ «الحقيقة» ـ وقد نفرق بين الاستعمالين بأن نسمي أحدهما «الحقيقة اللغوية»، والثاني «الحقيقة الخارجية»، وسوف يعمل «نتشه» على بيان بطلان هاتين الحقيقتين كما تحددتا في سياق النظرية «الأرسطية».

أ. **اعتراض «نتشه» على الحقيقة اللغوية للمفهوم**: إذا جعلت النظرية «الأرسطية» من الحقيقة اللغوية للمفهوم أصلا تتفرع عليه الاستعارة، فإن «نتشه» يقلب هذه العلاقة بينهما، فيجعل الاستعارة أصلا والمفهوم متفرعا عليها.

ويرى «نتشه» أن السبب في كون الاستعارة هي الأصل وليس المفهوم هو نزعة الإنسان إلى **التشبيه**؛ والمراد بالتشبيه هنا ليس معناه العام الذي هو إلحاق شيء بشيء لصفة مشتركة بينهما، وإنما معناه الخاص الذي هو **إلحاق كل شيء في العالم بالإنسان**، ذلك أن الإنسان لا يمكن أن يدرك الأشياء على ما هي عليه في ذاتها، وإنما كل ما يستطيع هو أن يدركها في صلة بأحواله الخاصة وبمنظوره الذي هو له من جهة أنه إنسان، فلا يفتأ يضفي عليها من أوصافه حتى تُشبهه على الوجه الأتم(5)، فتكون كل مدركاته عبارة عن استعارات أبلغها وأغناها ما كان ثمرة الانطباعات الأولى.

وعلى هذا، فلا يزيد المفهوم عن كونه **بقية من الاستعارة**(6)، حيث إن الإنسان يتلقى حدوسه الأولى في شكل صور خيالية واستعارات حية، لكنه لا يلبث، تحت ضغط الحاجة إلى التواصل، أن يرُد بعضها إلى بعض بما يستنبطه من تماثلات بينها، حتى إذا استقام له إدراج المتماثلات تحت واحد منها على وجه التقريب، أطلق عليه اسما مخصوصا يجعل منه مفهوما متميزا؛ فالمفهوم إذن هو عبارة عن معنى يَرُد المختلف إلى المؤتلف والمتفرد إلى المشترك؛ ثم إن كل مفهوم يدخل في ترتيب مع غيره من المفاهيم، فيُفضي هذا الترتيب إلى تشييد نسق تنتظم فيه المفاهيم المختلفة في فئات متعددة وطبقات بعضها فوق بعض كأنه البنيان المرصوص.

وآنذاك، لا نستغرب أن يُكثِر «نتشه» من ذكر ما يمكن أن نسميه بـ«الاستعارات المعمارية»، وهي الصور التي يكون فيها المستعار منه نوعا من البنيان، ويذكر لنا منها «خلية النحل» و«البرج» و«الحصن» و«الهرم» و«بيت العنكبوت»، مشبِّها النسق المفهومي

---

(5) انظر:

F. NIETZSCHE: **Das Philosophenbuch Le livre du philosophe,** traduction par A. K. MARIETTI, Aubier-Flammarion, Paris, 1969,, p. 187, p. 193.

(6) نفس المصدر، ص. 185.

بها من هذا الوجه أو ذاك بحسب كل واحد منها، مما يدل على أن «نتشه» لم يقف عند حد الإشادة بالاستعارة وتفصيل فوائدها، وإنما كان يتعدى ذلك إلى استعمالها والإكثار من هذا الاستعمال، موردا إلى جانب الاستعارات المألوفة أخرى غير مألوفة.

ب. **اعتراض «نتشه» على الحقيقة الخارجية للمفهوم**: إذا جعلت النظرية البلاغية القديمة من الحقيقة الخارجية للمفهوم أصل الأصول ـ حيث إن الوجود الخارجي فيها هو العلة واللغة الإنسانية معلولة له ـ فإن «نتشه» يقلب أيضا هذه العلاقة بينهما، فيجعل الحقيقة الخارجية أثرا من آثار الاستعمال لاستعارات معتادة تعمل على فرضها قوانين الحياة الاجتماعية وقواعد السلوك الأخلاقي؛ ونسوق هنا نصا بديعا يكشف فيه «نتشه» عن هذا الأصل الاستعاري للحقيقة الخارجية، قائلا:

«ما هي الحقيقة إذن؟ إنها حشد مضطرب من الاستعارات والمجازات المرسلة والتشبيهات بالإنسان أو قل باختصار جملة من العلاقات الإنسانية التي تم الارتقاء بها وتغييرُ صورتها وتحسينُ لفظها ومعناها على طريقة الشعر والبلاغة، والتي، بعد طول استعمال، تظهر لشعب ما، مكينة ومشروعة ومُلزمة: إن الحقائق إنما هي أوهام تُنُوسي أنها كذلك واستعارات اضمحلت قوتها الحسية ونُقود ذهبت نقوشها، فصارت تُعَد معدنا غُفلا، لا سكة مضروبة»[7].

وعلى الجملة، لقد بيَّن «نتشه» كيف أن الحقيقتين المقوِّمتين لمدلول العبارة: الحقيقة اللغوية والحقيقة الخارجية، إنما هما أثران من آثار نسيان الفعالية الإشارية في تكونها في البدء وتقلبها في أطوار مختلفة؛ وإذا كان هذا التصور الجديد للعلاقة بين العبارة والإشارة قد فتح حقا بابا غير مطروق في فلسفة البلاغة ومهد الطريق لإشكالات غير مسبوقة لهذه العلاقة، فإنه ينبني أساسا على **مبدإ القلب**؛ فالإشارة أصل حيث قيل إنها فرع والعبارة فرع حيث قيل إنها أصل؛ وكل ما كان بهذا الوصف، فبقدر ما يكون داعيا إلى تجديد الاستشكال لِما يتعلق به، يكون مثارا لِشُبَهٍ قد يندفع بعضها وقد لا

---

(7) نفس المصدر، ص. 180، ص. 182؛ واعتبارا لأهمية هذا النص، نورده هنا في صيغته الأصلية:

'Was ist also Warheit ? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlischen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauch einem Volke fest, kanonisch und verbindlisch dünken : die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutz und sinnlisch kraflos sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen, in Betracht Kommen.'

يندفع بعضها الآخر؛ ومن الشُّبَه التي تعرض لهذا التصور البياني والتي تبدو لنا غير مندفعة شبهتان اثنتان، وهما: «الوقوع في الخلط» و«الوقوع في الابتذال»، فلنوضحهما الآن.

1.2.1.1 ـ شبهة الوقوع في الخلط: هناك علاقات ثلاث لا يميز بينها «نتشه» في فهمه الخاص للاستعارة، وهي: «علاقة الذهن بالخارج» و«علاقة اللغة بالخارج» و«علاقة اللغة باللغة»؛ فغني عن البيان أن العلاقة الثالثة منها تعد من صريح الصنف اللغوي، وهي التي اشتهر استعمال الاستعارة بصددها، إذ حدها هو صرف اللفظ عن معناه الموضوع له في الأصل إلى معنى غيره بموجب علاقة المشابهة بينهما، أي أن الاستعارة هي الانتقال من وضع لفظي إلى وضع لفظي مثله، في حين أن العلاقتين: الأولى والثانية، هما من الصنف غير اللغوي، حيث إن الانتقال فيهما يحصل بين وضعين أحدهما وضع خارجي صريح؛ لكن «نتشه» يأبى إلا أن يعمم مدلول الاستعارة عليهما هما كذلك، إذ يعرفها بكونها انتقالا من دائرة إلى دائرة تباينها، ومعلوم أن دائرة الخارج غير دائرة الذهن، فيكون الانتقال من الإثارة العصبية إلى الصورة الذهنية استعارة أُولى، ومعلوم أيضا أن دائرة الذهن غير دائرة اللغة، فيكون الانتقال من الصورة الذهنية إلى الصوت المنطوق استعارة ثانية[8]؛ وهذا غير مُسلَّم، وذلك لأن هذا توسع في مدلول الاستعارة يخرج بها عما وضعت له في الاصطلاح، فلا ينفع «نتشه» في اعتراضه على التصور التقليدي لعلاقة المفهوم بالاستعارة، فإن صار معناها غير المعنى المتفق عليه بين البلاغيين، فدليله على أنها هي الأصل في المفهوم لا يترتب عليه بطلان هذا التصور التقليدي.

2.1.2.1 ـ شبهة الوقوع في الابتذال: إذا أضحى المحدوس استعارة والمفهوم استعارة وأضحت الاستعارة نفسها استعارة، وأصبحنا لا نخرج من استعارة إلا لندخل في أخرى تُنسِيها، حتى إنه لا شيء إلا وهو استعارة، فإن هذا التوسيع لمدلول«الاستعارة» يبلغ به درجة الابتذال، وكل ما صار مبتذلا على هذا النحو انمحت فائدته في الاستعمال، حتى إنه ليس أولى بأن يسمَّى باسم من أن يسمى بضده؛ وإذا كان الأمر كذلك، جاز لنا أن نعكس وضع هذين المعنيين، فنجعل الاستعارة مفهوما ونجعل للمفهوم مفهوما ونترقى في ذلك منزلة فوق منزلة، حتى لا شيء إلا وهو مفهوم، ولا نكون بذلك قد أخللنا بالمقصود الضحل الذي هو من وراء هذا التوسيع

---

(8) نفس المصدر، ص. 179.

المفرط، وهو اندراج كل شيء في وصف واحد، سماه «نتشه» استعارة، ويجوز لنا أن نسميه، بموجب وقوعه في الابتذال، مفهوما؛ فإذا قيل: «إن المفهوم عند «نتشه» هو نوع خاص من الاستعارة، وهو **الاستعارة الجامدة أو المجردة أو المعمَّمة**، ولذلك لا يمكن له أن يسد مسدها في الدلالة على المقصود منها»، فإننا نقول: فكما يصح هذا الوجه في التخصيص، كذلك يصح عكسه، فيجوز أن يقال: الاستعارة هي نوع خاص من المفهوم، وهي **المفهوم الحي أو المشخَّص أو المخصَّص**.

وعلى الجملة، فإن «نتشه» يقوم بتوسيع لمضمون «الإشارة» من وجهين كلاهما مردود، أولهما **توسيع عمودي** يجعل الإشارة علاقة تقوم بين كل مستويين متباينين، أيا كانا، فيقع في الخلط الفاسد؛ والثاني **توسيع أفقي** يجعل الإشارة تحتمل الدلالة على نقيضها، وهو العبارة، فيقع في الابتذال المذموم.

2.2.1 ـ موقف «ميخائيل ريدي»: لم يشتغل «ريدي» بالنظر في مضمون الإشارة الحية ولا في فضلها على العبارة كما هو الأمر عند «نتشه»، وإنما اكتفى بالنظر في الإشارة غير الحية أو قل **الجامدة**، لا من حيث مضمونها، وإنما بالأساس من حيث **بنيتها**، ولا هو أيضا بحث في الإشارات الخاصة باللغات الصناعية نحو لغة الفلسفة ولغة العلم كما فعل «نتشه»، وإنما اقتصر على البحث في الإشارات الخاصة بلغة التواصل، ولا هو أخيرا وقف على الإشارات التي تكون موضوعات للغة الصناعية كما هو الشأن عند «نتشه»، وإنما **اكتفى بالوقوف على الإشارات التي تكون اللغة الطبيعية نفسها موضوعا لها**، مُبينا كيف أن البنية الإشارية تتجلى بوضوح في الكلام عن هذه اللغة؛ إذ يرى أننا في أحكامنا عليها نتوسل بنسق من الاستعارات الجامدة التي تستعير للغة مفهوم «**المجرى**» ـ ومعناه في الاصطلاح «القناة التي يجري فيها الماء» ـ استعارات تستثمر في وصف اللغة كثيرا من الصفات التي تلائم هذا المفهوم؛ وقد أَطلَق على هذا النسق الاستعاري اسم «**استعارة المجرَى**»[9]، وهو اسم نجد له ما يبرره في اللسان العربي، إذ يقال: «مجاري الكلام»، ويراد بها إجمالا الصور التي يتشكل بها الكلام؛ ونذكر من صفات «المجرى» التي استعيرت للغة: «كونه **آنية**» و«كون هذه الآنية تحمل **أشياء**»

---

(9) الاسم الانجليزي هو: 'The conduit of metaphor'، وقد عنون به «ريدي» مقالته الشهيرة التي بحث فيها هذا الضرب من الاستعارة والتي نشرت ضمن مجموعة من الدراسات الخاصة بالاستعارة، وهي:

A. ORTONY: **Metaphor and Thought**, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, p. 284-310.

و«كونها **توصل** هذه الأشياء» كما جاء في التقريرات التالية عن طبيعة لغة التواصل:

- أن المعاني، مشاعر كانت أو أفكارا، هي بمثابة **أشياء** موجودة
- أن المباني، صيغا كانت أو تراكيب، هي بمثابة **أوانٍ** تودع فيها المعاني
- أن التبليغ، منطوقا كان أو مكتوبا، هو بمثابة **إيصال** شيء إلى الغير

ولئن كان «ريدي» قد اكتفى في إثبات دعواه هاته بتحليل مجموعة واسعة من التعابير الاستعارية المألوفة في اللسان الإنجليزي[10]، فإن هذه الدعوى لا تصدق على هذا اللسان وحده، بل تصدق كذلك على غيره من الألسن، منها العربية؛ وعلامة ذلك أن هذا اللسان يشتمل على مفاهيم تدل على علاقة اللفظ بالمعنى وعلاقته بالمستعمل، متكلما كان أو مستمعا، وهي كلها تصور اللغة كما لو كانت مجرى تسلكه معانيها.

فمنها «الحمل»، فيقال: «يَحمل اللفظ المعنى»، و«النقل»، فيقال: «ينقل المترجم المعنى من لغة إلى أخرى»، و«الاحتواء» فيقال: «احتوى الكلام فائدة»، ومنه «محتوى الكلام»، و«التضمن»، فيقال: «تضمن القول إشارة» ومنه «مضمون القول»؛ ومن هذه المفاهيم أيضا «التعبير»، فيقال: «عبَّر عما في نفسه»، وأصله «عبَر به من الضمير إلى اللسان» و«التبليغ»: ، فيقال: «بلَّغه مراده»، ومعناه «أطلعه عليه» و«التوصيل»، فيقال: «وصَّل إليه القول».

وقد فرق «ريدي» في هذه الاستعارات بين صنفين اثنين: «الاستعارات التي تأخذ بالتأويل الضيق للمجْرى» و«الاستعارات التي تأخذ بالتأويل الواسع له».

أما الصنف الأول، فيجعل المعاني أشياء موجودة في المباني اللغوية المجسَّمة أو حتى في أذهان الناس بوصفها أواني لها، بحيث يكون مدلول «المجرى» هنا أقرب إلى مدلول «القناة» المحكَمة التي تصل الشخص بشخص غيره؛ ومن الأمثلة التي يوردها «ريدي» على هذا الصنف الاستعارات الآتية:

- اعمل على **توصيل** أفكارك بطريق أفضل
- لا واحد من مشاعر مريم **بلغني** بوضوح
- لم **تزودنـي** بعد بأية فكرة عما تقصده
- إذا خطرت ببالك فكرة هامة، **فأفرغها في قالب الألفاظ**

(10) نفس المصدر، ص. 311-324.

- احرص على أن **تضع** الكثير من المعاني **في** القليل من الألفاظ
- أدرج أفكارك **في موضع** آخر من هذه الفقرة[11].

بينما الصنف الثاني يجعل المعاني موجودة في **خارج** هو عبارة عن **فضاء فكري** غير مجسم قائم بين الناس، بحيث يكون مدلول «المجرى» هنا أقرب إلى مدلول «الميزاب» الذي يصرف به الفرد مضمونه الذهني إلى هذا الفضاء أو يجلبه منه؛ ومن الأمثلة التي يذكرها «ريدي» على هذا الصنف الجمل الاستعارية الآتية:

- **قيِّد** هذه الأفكار على الورق قبل أن تنساها
- **أفرغت** مريم كل حزنها الذي حملته زمنا طويلا
- سوف **تظفر** بأفكار أفضل في خزانة الكتب
- كانت هذه الفكرة **تدور** منذ عشرات السنين
- **عليك أن تتشبع** بفكر «أرسطو» شيئا فشيئا
- كم من المفاهيم تستطيع أن **تحشو في ذهنك في** أمسية واحدة[12].

ويترتب على هذا الاختلاف في معنى «المجرى» بين الصنفين الاستعاريين اختلاف في النتائج التي تلزم عنهما.

أما النتائج التي يفضي إليها الصنف الاستعاري الأول، فنخص بالذكر منها ما يلي:

- أن المباني ـ ألفاظا أو جملا ـ تفيد معاني ـ مفاهيم أو أحكاما ـ تنزل منها منزلة **الباطن من الظاهر**
- أن المعاني التي احتوتها المباني اللغوية **تستقل في وجودها** عن المتكلم وعن مقامات الكلام
- أن المتكلم يقوم **بإيداع** المعاني، باعتبارها أشياء، في المباني، باعتبارها أواني لها
- أن المستمع يقوم **باستخراج** هذه المعاني من مبانيها.

وأما النتائج التي يفضي إليها الصنف الاستعاري الثاني، فنورد منها ما يأتي:

- أن المعاني، مشاعر كانت أو أفكارا، **يُلقَى بها** عند النطق أو الكتابة في هذا

---

(11) نفس المصدر، ص. 286-287.

(12) نفس المصدر، ص. 291-292.

- أن هذه المعاني التي يحتويها الفضاء الفكري توجد فيه وجود **الأشياء التي تستقل** عن إحساس الناس بها أو تعقلهم لها

- أن هذه المعاني الملقاة في هذا الفضاء قد تجد أو لا تجد **طريق العودة** إلى أذهان الناس.

وإذا نحن تأملنا في هذه الأمثلة والنتائج، وجدنا أن المعنى الجامع الذي تدور عليه «استعارة المجرى»، سواء حُمِل لفظ «المجرى» على مدلول «القناة الموصلة» أو على مدلول «الميزاب الصارف أو الجالب»، إنما هو معنى «العبور»، أي الانتقال من موضع إلى موضع، وهو، على ما تقدم، المدلول اللغوي الذي انبنى عليه المدلول الاصطلاحي للفظين العربيين المشتقين من نفس المادة اللغوية: » العِبارة» و«التعبير»؛ وقد جرى اعتماده أيضا في وضع المدلول الاصطلاحي للفظ العربي المأخوذ دوما في حد الاستعارة، وهو «المجاز»؛ ومقتضاه كما هو معلوم هو نقل اللفظ من معناه الأصلي إلى معنى آخر غيره؛ وبهذا، يكون لـ«ريدي» في اللسان العربي تحقيقا لفرضيته لا نظير له في اللغة الإنجليزية التي قصَر نظرَه عليها، كما تكون كل عبارة من حيث صورتها، بموجب دلالتها على العبور، **إشارة** صريحة؛ وإذا كان «ريدي» قد تفطن لحقيقة **العبور** التي يشهد لها اللسان العربي بالاعتبار، فإنه لم يقف على كل وجوهها المنطوية في مفهوم «العبارة«، ولا أنه بحث في الفرق بين نوعين من الاستعارة، وهما: «الاستعارة الفوقية» و«الاستعارة التحتية»، فلنوضح إذن هذين المظهرين من القصور اللذين وردا عنده.

1.2.2.1 ـ الفرق بين الاستعارة الفوقية والاستعارة التحتية: لئن كانت كلتا الاستعارتين: الفوقية والتحتية استعارة لغوية، لا خارجية، فإنهما تختلفان فيما بينهما من جهة أن الاستعارة التحتية تتعلق بالمستوى الأول من مستويات اللغة، ومعلوم أنه هو المستوى الذي تحيل فيه اللغة على أشياء العالم الخارجي؛ في حين تتعلق الاستعارة الفوقية بما فوق هذا المستوى الأول، فإن تعلقت بالمستوى الثاني، أحالت اللغة فيه على مستواها الأول، وإن تعلقت بالمستوى الثالث، أحالت اللغة فيه على مستواها الثاني، وهكذا دواليك؛ ولك أن تقول: «إن الاستعارة الفوقية هي التي تتخذ فيها اللغةُ نفسَها موضوعا لها»؛ وواضح أن «استعارة المجرى» هي من الصنف الفوقي، إذ تدور على المستوى اللغوي الأول، فتصفه بما يُعَد صفات خاصة بالمجرى، فإذن تكون العبارة استعارة، لا بالمعنى التحتي كما عند «نتشه»، وإنما استعارة بالمعنى الفوقي.

ومع أن «ريدي» لم يقف عند الفرق بين الاستعارة الفوقية والاستعارة التحتية، فإنه تجنب الوقوع في الخلط الذي وقع فيه «نتشه»، ذلك أنه قصر كلامه في الاستعارة على العبارة من حيث هي وسيلة لنفسها، لا من حيث هي وسيلة لغيرها كما أنه لم يدخل في تعميم أحكامه فيها على غيرها، فقطع بذلك أسباب الاشتباه بينها وبين الاستعارة التحتية.

2.2.2.1 ـ وجوه العبور في العبارة: لقد أبرز «ريدي» من «العبور» وجوها أربعة، اثنان منها ينبئ عنهما حملُ لفظ «المجرى» على معنى «القناة الموصلة»، وهما: «عبور المعنى في الوسيلة اللفظية» و«عبوره من المتكلم إلى المستمع»؛ واثنان آخران يشير إليهما حمل لفظ «المجرى» على معنى «الميزاب الصارف أو الجالب» وهما: «عبوره من المتكلم إلى الخارج» و«عبوره من الخارج إلى المتكلم»، لكن هذه الوجوه، على كثرتها وفائدتها، ليست وحدها التي يمكن أن نستثمرها في وصف **العبارة**، إذ له معان أخرى لا تقل أهمية عن هذه الأخيرة لثبوت اتصالها بالجانب التداولي من العبارة:

أولها، «عبور المتكلم من المعنى إلى اللفظ»، فكل **دخول** في الكلام يوجب الانتقال من معان محصَّلة في الذهن إلى الألفاظ المؤدية لها، ويبدو أن هذا المعنى هو الذي اشتهر فيه استعمال لفظ «العبارة»، ومثاله:

- اجتهد في أن **تعبِّر** عن أدق الأفكار بأقرب الألفاظ.

والثاني، «عبور المستمع من اللفظ إلى المعنى»، فكل **فهم** للكلام يوجب الانتقال من الألفاظ الملقَى بها إلى المعاني المتضمَّنة فيها؛ ومثاله:

- أسمَعَني كلاما هائلا ليس **وراءه** طائل.

وحتى لو فرضنا أن أحدا ينكر وجود انفصال بين اللفظ والمعنى، ويقول بدوام الاتصال بينهما، فلا يمكنه أن ينكر أن العلاقة بينهما هي علاقة **ظاهر بباطن**، فيلزمه إذ ذاك التسليم بحصول فعل الانتقال من أحدهما إلى الآخر.

والثالث، «عبور المتلقي من المعنى إلى المعنى»، فالكلام غير المباشر يقتضي الانتقال من معناه الظاهر إلى معنى باطن يتطلب إدراكه مزيد التأمل؛ ومثاله:

- هلا **صرفت** قوله **عن ظاهره**، حتى تتبين مراده؟

والرابع، «عبور المتلقي من المعنى إلى القيمة»، ذلك أن كل قول طبيعي يحمل، بالإضافة إلى معناه، قيمة عملية يحتاج المتلقي إلى الوقوف عليها؛ وقد أُطلِق على هذه القيمة في الاستعمال العربي اسم «العبرة» كما أُطلِق على الانتقال إليها اسم «الاعتبار»،

حتى قيل: «الأصل في الكلام الاعتبار»؛ ومثاله:

- كم قائل هلك بقوله، فاعتبر به.

ورغم أن «ريدي» فاته الوقوف على الوجوه المختلفة لمفهوم «العبور»، فلم يفته تناول هذا المفهوم بقدر من التوسع؛ وعلى توسعه فيه، فإنه لم يقع في الابتذال الذي وقع فيه «نتشه»، وهو، كما ذكرنا، «اتساع مدلول اللفظ بما يخرجه إلى الدلالة على ضده»؛ فلم يجعل العبارة التحتية استعارةَ عبور ولا العبور نفسه عبورا كما فعل نتشه حين جعل العبارة، على اختلاف أنواعها، استعارة وجعل الاستعارة هي نفسها استعارة؛ وعلى سبيل المثال، فإن العبارات التحتية التالية التي وضعناها، قياسا على بعض الأمثلة السابقة لا تعد استعارات، ولا بالأولى استعارات عبور، عند «ريدي»، وهي:

- اعمل على **توصيل** هذه الرسالة بأسرع الطرق
- احرص على أن **تضع** الكثير من الأثاث في القليل من الأكياس
- **أفرغت** مريم كل بضاعتها التي تجولت بها طويلا
- سوف **تظفر** بجائزة أفضل في المباراة المقبلة.

وبهذا التفريق بين الاستعمال العباري لمفهوم «العبور» واستعماله الإشاري، يكون «ريدي» قد حفظ لهذا المفهوم فائدة محددة تفصله فصلا تاما عن مفهومِ نقيضه، وهو «عدم العبور».

وهكذا، يتبين أن «ريدي» **قد أصاب حيث أخطأ** «نتشه»، لكن هذا لا يعني أن موقفه من التداخل بين العبارة والاستعارة يقوم حجة على بطلان ما ذهبنا إليه من ضرورة التضاد بينهما، ذلك أن قوله بهذا التداخل لا يجري على كل نوع من أنواع العبارة، وإنما ينحصر في ما أسميناه بـ«العبارة الفوقية» من جهة انبنائها على مفهوم «العبور»، فتكون حقيقة موقفه هي: «أن الأصل في العبارة الفوقية الإشارة»، وواضح أن مفهوم هذه الصيغة هو أن ما سوى العبارة الفوقية لا يكون بالضرورة إشارة، فيبقى مبدأ التضاد بين العبارة والإشارة محفوظا، وهو عين ما ادعينا وجوده.

والأهم من هذا هو أن نظرية «ريدي» تكشف لنا عن جانب في «استعارة المجرى» لا يمكن التسليم به، وهذا الجانب هو أن مضمون العبارة يبدو **مستقلا** عن صيغتها كما **يستقل** الماء عن الموضع الذي يجري فيه، حيث إن المضمون **يَعْبُر** صيغتَه كما **يَعْبُر** الماء مجراه، وليس الأمر كذلك كما سنرى في موضعه؛ ويكفي أن نشير هنا إلى أن الصيغة تؤثر في المضمون، ولا ينحصر هذا التأثير في كونها تسمح بتشكيله بوجوه دون

أخرى وتصريفه لأغراض دون أخرى، بل قد يكون لها من ذاتها مدلول يخصها، فيمُدُّ المضمونَ بمزيد الدلالة، كما أن المضمون يؤثر في الصيغة، ولا يقتصر هذا التأثير على كونه يلقي بظلاله على مواضع استعمالاتها، توسيعا أو تضييقا، بل قد يكون الغالب عليه صورة مخصوصة، فتنعكس على الصيغة بمزيد التشكيل.

والقول الجامع في الدعوى بأن أصل العبارة إشارة، أنها قد تُحمل على معنيين، أحدهما أن **أصل العبارة اللغوية والعبارة غير اللغوية معا إشارة**، وهو القول المختار عند «نتشه»، وقد ظهر أنه يفضي إلى الخلط والابتذال، مما يجعله قولا فاسدا؛ والثاني أن **أصل العبارة الفوقية إشارة**، وهو القول المختار عند «ريدي»، وقد ظهر أنه لا يقع في الخلط وإن لم يأت من التفريق بما فيه كفاية ولا في الابتذال وإن أتى من التوسيع بما فيه زيادة، فيكون قولا سليما، لكنه لا يضر في شيء دعوانا في التفريق بين مقتضى العبارة ومقتضى الإشارة، مادام أنه حصر التداخلَ بينهما في الاستعارة الفوقية.

وبعد أن انتهينا من إبطال الدعوى الأولى، ننعطف على الدعوى المقابلة، وهي: أن **الإشارة إنما هي عبارة**، فنذكر تفاصيلها و نبرز مآخذنا عليها.

1.3 ـ إبطال القول بأن الإشارة عبارة

يقول بهذه الدعوى الثانية فيلسوف اللغة الأميركي المعاصر «دونالد دافيدسن»، وجاء ذلك في مقالته المثيرة التي كانت مدار جدل طويل، وعنوانها: «مدلول الاستعارة»[13]؛ وإذا كان «نتشه» قد نظر في العلاقة بين الاستعارة والمفهوم لينتهي برد الثاني إلى الأولى، فإن «دافيدسن» ينظر في العلاقة بين الاستعارة والحقيقة ـ في معناها المقابل للمجاز لا في معناها المساوي للصدق ـ لينتهي، على العكس من ذلك، إلى رد الأولى إلى الثانية.

ويمهد «دافيدسن» لهذا النظر بالإقرار بمشروعية الاستعارة وبفاعليتها واتساع مجال استعمالها، قائلا: «إن الاستعارة وسيلة مشروعة لا في الأدب فحسب، بل أيضا في العلم والفلسفة والقانون؛ وهي ناجعة في المدح والقدح وفي التوسل والتفضل وفي الوصف والإنشاء»[14].

لكن العجب في موقفه هو أن هذا الإقرار بالمشروعية، بدل أن يصحبه إقرار

---

(13) انظر D. DAVIDSON: 'What Metaphors Mean' في:
S. SACKS: **On Metaphor,** The University of Chicago Press, Chicago, 1978, p. 29-45.

(14) نفس المصدر، ص. 31.

صريح بالخصوصية الدلالية للاستعارة كما يترقب المرء، يصحبه، على العكس من ذلك، إنكار بالغ لهذه الخصوصية؛ فليس للاستعارة عنده معنى يخصها وتستقل به، ولا لها فائدة تتعدى ما يفيده معناها الحقيقي - أو الحرفي - أو قل باصطلاحنا معناها العباري؛ وشاهده على ذلك أنه لا توجد قواعد لوضع الاستعارات ولا معاجم لتحديد مدلولاتها ولا معايير موضوعية لاختبارها[15] كما توجد للمعنى الحقيقي، بل إنه لا مجال للكلام عن معنى استعاري أو مجازي مستقل أو متميز في مقابل المعنى الحقيقي، لأن مفهوم «المعنى الاستعاري» لا يفسر وجود الاستعارة، بل الاستعارة هي التي تفسر وجود المعنى الاستعاري، وإذا نحن ضمَّنا الاستعارة هذا المعنى الأخير كنا كمن يفسر لغيره لِمَ العقار يجعله ينام بقوله: «إنه ذو قوة تنويمية»[16].

ولَمّا لم يكن للاستعارة مدلول مخصوص، فلا يمكن أن تحمل مضمونا معرفيا يقصد المتكلم تبليغه ويجب على المستمع اقتناصُه، ولا بالحرِيِّ أن تكون لها وظيفة معرفية متميزة، ذلك لأنها لا تقضي بشيء، ولا تقف عند نهاية، ولا تعبر عن واقعة، ولا تطلعنا على حقيقة[17]؛ وعلامة ذلك أن معناها الحرفي يجعل منها قولا صريحا كذبُه نحو: «تضحك الشمس» أو قولا مبتذلا صدقُه نحو: «لا تضحك الشمس»، فلا يسعها مع هذا الكذب الصريح أو الصدق المبتذل إلا أن تخرجنا من مجال النظر والعرفان إلى مجال العمل والوجدان، فيكون من شأنها أن تحملنا على التأثر أو التأثير، وعلى الاستحسان أو الاستقباح.

وبهذا، يتضح أن «دافيدسن» يبني نظرته إلى الاستعارة على **التفرقة بين الدلالة والتداول**، فيُخرِج الاستعارة من باب الدلالة وإن تعلقت بها ألفاظها، ويدخلها في باب التداول، نظرا لأن الأصل في الدلالة عنده عدم التقيد بمقام الكلام، بينما الأصل في التداول هو التقيد به[18]؛ وكل مظاهر اللغة التي تتقيد بالمقام لا يمكن أن تتعلق بالمعنى؛ ولما كانت الاستعارة تتقيد بالمقام، فلا يمكن إذن أن تتعلق بالمعنى، لذلك جعل «دافيدسن» منها ضربا من الاستعمال أشبه بالاستعمالات التي تُعرَف منذ «أوستين» باسم «الأفعال اللغوية» نحو «الإثبات» و«الكذب» و«الوعد» و«النقد»[19]، بيد أننا إذا

(15) نفس المصدر، ص. 29.
(16) نفس المصدر، ص. 31.
(17) نفس المصدر، ص. 44-45.
(18) نفس المصدر، ص. 31، ص. 40-41.
(19) نفس المصدر، ص. 41.

أمعنا النظر في هذا التشابه، وجدنا أن «دافيدسن» هو إلى اعتبار الاستعارة فعلا من المستوى التكليمي ـ وهو المستوى الذي يتعلق بالآثار الخارجية للقول ـ أقرب منه إلى اعتبارها فعلا من المستوى التكلُّمي، وهو المستوى الذي تناط به الأفعال التي يأتيها القائلون في أقوالهم نفسها[20]؛ وتوضيح ذلك أن وظيفة الاستعارة عنده تقوم، حسب قوله، في «جلب الانتباه» و«الدفع إلى الاهتمام» و«الإراءة»، بل و«الإثارة»، حتى إنه شبه أثرها بأثر «الضربة على الرأس»[21]، إمعانا في نزع صفة الدلالة عنها، وتثبيتا لصفة التداول لها.

وبإيجاز، فإنه لا مدلول للإشارة في نظر «دافيدسن» إلا مدلولها العباري ولا معرفة فيها إلا المعرفة العبارية، وما زاد على ذلك إنما هو استعمال مقامي لا نهاية لما يشير إليه ولا صلة له بالفائدة الدلالية ولا بالمضمون المعرفي، أو بأوجز من ذلك: إن **الإشارة لا تقول شيئا وتفعل كل شيء**؛ ولا يخفى ما في هذه النظرية من غُلُوٍّ أبعدها عن الصواب في كثير من أحكامها، نقف منه على جوانب ثلاثة هي: «تفريق المجموع» و«تضييق الواسع» و«تجريد ما لا يُجرَّد».

1.3.1 ـ تفريق المجموع: لقد بنىَ «دافيدسن» نظريته على عدد غير قليل من التفاريق، فبعضها مأخوذ عن الغير، لكنه بالغ فيه بما يبعث على الشبهات، وبعضها كان من وضعه، لكنه بدا فيه مفرِّقا لما كان ينبغي فيه الجمع.

فمما بالغ فيه نجد **التفريق بين الدلالة والتداول** حتى كاد أن يجعلهما مفهومين متباينين، بحيث ما يصح في أحدهما لا يصح في الآخر؛ فالدلالة تتضمن المعنى والإفادة، بينما التداول يتضمن ما لا معنى له ولا فائدة تحته؛ والدلالة تقول وتقرر، في حين التداول لا قول فيه ولا تقرير معه؛ ثم الدلالة يختلف عليها الصدق والكذب، بينما التداول لا يقبل هذا الاختلاف في القيمة؛ فتكون نتيجة هذه التفرقة الغالية أن الدلالة هي كل شيء والتداول لا شيء.

أما التفاريق التي وضعها، فمنها **التفريق بين الإعلام والإشعار**[22]، بحيث ما يقال في أحدهما لا يقال في الآخر؛ فالإعلام هو ما كان منبنيا على الحكم، إثباتا أو نفيا،

---

(20) نفس المصدر، ص. 188.

(21) نفس المصدر، ص. 44.

(22) لفظ «الإشعار» نقل للفظ 'Intimation' الذي يستخدمه «دافيدسن»، نفس المصدر، ص. 39، ص. 44.

في حين أن الإشعار ليس فيه حكم، لا إيجابا ولا سلبا؛ والإعلام يورِّث العلم أو يزيد فيه، بينما الإشعار لا علم معه، لا كثيرا ولا قليلا؛ ومنها أيضا **التفريق بين الإدراك الحقيقي والإدراك الشبيهي**[23]، بحيث ما يصدق على الأول لا يصدق على الثاني؛ فلما كان الإدراك الأول يقف عل الخصائص المميزة للأشياء، فإنه يوصِّل إلى معرفة لا اختلاف فيها، في حين أن الإدراك الثاني، لما كان يقف عل الأشباه والنظائر، فإنه لا يوصل إلا إلى رؤية لا اتفاق فيها.

وتفرعت على هذه التقابلات تقابلات غيرُها كالتقابل بين الإفادة والاستعمال والتقابل بين المعرفة والرؤية والتقابل بين التقرير والملاحظة والتقابل بين القول والانتباه والتقابل بين القول والفعل؛ ولما كان بعض هذه التقابلات غير مقطوع به، فقد بدا إلحاح «دافيدسن» عليها من باب التكلف المذموم، ولما كان بعضها الآخر لا يسبقه بيان، فقد بدا قوله بها من باب التغميض المردود.

2.3.1 ـ تضييق الواسع: لا شك أن «دافيدسن» ضيق مفهوم «الدلالة» تضييقا حين حصرها في المعنى الحرفي وفي المطابقة أو عدم المطابقة للخارج، مما يجعلها تفيد عنده ما يفيده مفهوم «الحقيقة» في اللسان العربي، فالحقيقة فيه، كما أسلفنا، تجمع إلى معنى «الحقيقة اللغوية» معنى «الحقيقة الخارجية».

ولقد تأثر «دافيدسن» في هذا التصور للدلالة بالمنطقي الكبير ذي الأصل البولوني «ألفريد تارسكي» في نظريته عن الصدق في اللغة الصورية والتي وضع فيها القواعد التي تحدد الشروط التي يصدق فيها كل قول من أقوالها الصناعية[24]؛ فتولى «دافيدسن» من جانبه وضع نظرية عن الصدق في اللغة الطبيعية تضاهي نظرية «تارسكي»[25]؛ فكما أن الأقوال الصورية لا تعدد دلالي فيها ولا مقام كلامي لها، فكذلك ينبغي أن تخلو الأقوال الطبيعية هي الأخرى من التعدد في المعنى والاختلاف في المقام، ولا سبيل إلى ذلك إلا بأن يتم نقلها إلى لغة لا لبس يشوبها بحيث تكون فيها لكل قول صورةٌ منطقية تتحدد

---

(23) التفرقة بين «الإدراك الحقيقي» و«الإدراك الشبيهي» نقل للتفرقة التي يقيمها «دافيدسن» بين المفهومين: 'Seeing that' و'Seeing as'، نفس المصدر، ص. 43، ص. 45.

(24) انظر فصل «التصور الدلالي للصدق وأصول الدلاليات» (ص. 265-305.) من كتاب A. TARSKI: **Logique, sémantique, métamathématique**, tome 2, Armand Colin, Paris, 1974.

(25) انظر مقالة «دافيدسن»: «دلاليات اللغات الطبيعية» المنشورة ضمن مجموعة أعمال الندوة: **Linguaggi nella società e nella technica,** Edit. Di Comunità, Milano, 1970, p. 177-188

بمعناه الحقيقي مقترنا بالإحالة على المتكلم والزمان والمكان؛ وحينئذ، يمكن أن تُسنَد إليه إحدى القيمتين: الصدق أو الكذب، مع بقائها هي هي في كل موقع من مواقعه في هذه اللغة المحكَمة؛ وإذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن أن نضيف إلى هذا القول الحقيقي استعمالاته الاستعارية المحتملة، لأن قيمتها قد تختلف عن قيمته، فيكون صادقا وكاذبا في آن واحد، وهو ما لا يجوز ألبتة في النظرية الصدقية المتسقة.

وبهذا، يظهر أن الداعي إلى تضييق الدلالة عند «دافيدسن» هو ضبط حساب المعنى في اللغة الطبيعية كما ضُبِط حساب الصدق في اللغة الصورية؛ بيد أن حساب المعنى هذا لا يحتاج إلى مثل هذا التضييق عند غيره ممن اشتغلوا مثله بالتنسيق الصوري للأقوال الطبيعية على طريقة «تارسكي»، نظرا لأنه يجوز، في نظر بعضهم، أن نضع نظرية دلالية حسابية للأقوال غير المباشرة تتضمن الاستعارة، فيكفي أن نتوصل إلى استخراج أبرز وأضبط الخصائص التي تتصف بها مقامات الكلام والتي تجعلها تؤثر بوجوه محددة في المعاني الأصلية للألفاظ وفي طريقة وضعنا وفهمنا للأقوال الاستعارية؛ وبذلك، تصير الاعتبارات المقامية هي الأخرى، حسب رأيهم، متبعة لقواعد معينة ومنتظمة في نسق مخصوص(26).

3.3.1 ـ تجريد ما لا يُجرَّد: إذا كان «دافيدسن» قد وقَفَ كلَّ قول استعاري، كائنا ما كان، على الاعتبارات المقامية، فإنه جرَّد القول العباري منها، ولم يستثن إلا عناصر إحالية ثلاثة هي: ذات المتكلم وزمان كلامه ومكانه، على اعتبار أن القول العباري الواحد قد يكون صادقا بالإضافة إلى قائل في وقت مخصوص وموضع مخصوص، وكاذبا بالإضافة إلى قائل غيره أو في وقت آخر أو موضع آخر؛ وقد أدرج «دافيدسن» هذه العناصر الإحالية في الصيغة الصورية لهذا القول كما لو أنها جاءت مصرَّحا بها فيه

(26) تدخل في هذا الباب محاولات التنسيق الصوري للأفعال اللغوية كالمحاولة التي قام بها فيلسوف اللغة «دانيال فاندِرفيكن» في مؤلفه:
D. VANDERVEKEN: **Meaning and Speech Acts,** Volume I, **Principles of Language Use,** and Volume II, **Formal Semantics of Success and Satisfaction,** Cambridge University Press, 1990-1991.

انظر أيضا مؤلفه المشترك مع «سورل»:
J. R. SEARLE and D. VANDERVEKEN: **Foundations of Illocutionary Logic,** Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

وكذا مقالته في الأفعال اللغوية غير المباشرة:
'Non literal speech acts and conversational maxims' in E. LePore and R. Van Gulick (eds.), **John R. Searle and his Critics,** Oxford, Blackwell, 1990.

شأنها شأن ألفاظه التي يتركب منها، بحيث يصبح قولا مستغنيا بصورته الموسعة عن الرجوع إلى ما هو خارج عنه.

وحتى على فرض أن «دافيدسن» لم يُدرج هذه العناصر في صورة القول العباري وأبقى عليها خارجه بوصفها قرائن حالية، فإن الاعتبارات المقامية لا تنحصر أبدا في هذه العناصر الإحالية الثلاثة، بل إنها تتسع لكل الاعتقادات والأحكام التي تكونت لنا عن أنفسنا وعن الآفاق من حولنا والتي لا ننفك نستند إليها في كل قول نضعه أو نفهمه؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن نتوسل في وضع القول العباري أو فهمه بهذه المسبقات المقامية كما هو ظاهر أننا نتوسل بها في إنشاء القول الاستعاري أو تأويله؛ وهذا، على التعيين، ما تولى بيانه فيلسوف اللغة الأميركي البارز «جون سورل» في مقالة طريفة بعنوان «المعنى الحرفي»[27].

ينطلق «سورل» في ذلك من مثال يرى فيه قولا بلغ النهاية في العبارية حتى إذا ظهر أنه لا يخلو من هذه المسبقات المقامية التي يسميها بـ«الافتراضات الخَلْفِية»[28]، كان عدم خلو غيره منها أظهر، وهذا المثال هو: «الهرة على الحصير»؛ فلكي يكون هذا القول حكما يحتمل الصدق أو الكذب، فإنه يتعين أن نعرف أية هرة وأي حصير يقصدهما القائل وفي أي زمان وأي مكان يقول بأن الهرة على الحصير، وهذه الاعتبارات الإحالية، على ما سبق، هي وحدها التي أقر بها «دافيدسن» وسارع إلى دمجها في المضمون الدلالي أو الصورة المنطقية للقول، حتى يصرف عنه صفة التعلق بالخارج؛ لكن هناك اعتبارات مقامية غير إحالية تخص «الهرة» و«الحصير» وأداة الجر: «على» التي تحدد العلاقة المكانية بينهما، ويقتصر «سورل» على تحليل ما تعلق منها بهذه العلاقة، متخيلا لمقامات مختلفة تَخرُج قليلا أو كثيرا عن المعتاد من أجل أن يوضح كيف أن هذا الاختلاف المقامي يفضي إلى تغيير قيمة هذا القول، صدقا أو كذبا أو إلى التوقف في إسناد هذه القيمة؛ فإذا كان القول المذكور صادقا في مجال قريب من سطح الأرض أو مجال منضبط بقانون الجاذبية، فقد لا يكون كذلك متى كنا في مجال الفضاء الكوني الذي تنعدم فيه الجاذبية، وقد لا نستطيع تحديد قيمته متى كانت الهرة والحصير مربوطين بخيوط غير مرئية في الهواء بمحاذاة أحدهما للآخر؛ لذا، يتعين في

---

(27) تجد هذه المقالة في كتابه:
J. R. SEARLE: **Expression and Meaning,** Cambridge University Press, Cambridge, 1979, p. 117-136.

(28) مقابلها الإنجليزي: 'The Background Assumptions'.

كل مرة التوسل بعدد من الافتراضات المتقدمة التي لولاها لما أمكن تحديد المعنى الحقيقي لهذا القول، فيتبين أن مفهوم «المعنى الحرفي» للقول لا يمكن أن يصح إلا بالاستناد إلى جملة من الافتراضات الخلْفية.

لكن الغالب علينا حفظُ المتعارف عليه من الافتراضات والتوقعات عن العالم، بحيث كلما تلقينا قولا خارجَ مقامه، بادرنا إلى تأويله بالوجه الذي نستثمر به هذه الاعتقادات الخلفية المألوفة، حتى يقوم الدليل على عكس ذلك؛ ولما كانت هذه الاعتقادات قد بلغت من الرسوخ في نفوسنا درجة صارت معها تبدو لنا وكأنها حقائق مطلقة، فقد أصبحنا نعتقد أن تأويلنا لهذا القول غير متوقف على المقام؛ والحق أن هذه الافتراضات والتوقعات تنزل منزلة مقام مضمَر يحدد المعنى الذي نستخرجه من هذا القول، فتبطل بذلك الدعوى التي تقول بإمكان الفهم والإفهام بغير الرجوع إلى المقام.

وعلى خلاف الاعتبارات المقامية الإحالية للقول، فإن الافتراضات الخلْفية لا يمكن أن نُضَمِّنها صورتَه المنطقية، نظرا لأن عددها غير محصور ومضمونها غير محدد، فيكون من المتعذر وضع قوائم بها، ثم لأن التداعي بينها لا يقف عند حد معلوم، فما أن نعين افتراضا مخصوصا، حتى نحتاج إلى افتراضات غيره تحدد معناه.

وإذا ثبت أن الأصل في المعنى الحقيقي للقول أن يكون تابعا لنسق من الافتراضات التي لا تندرج فيه، فإن هذه التبعية لا تفيد ألبتة عند «سورل» أنه لا وجود للمعنى الحقيقي كما هو رأي «نتشه» الذي يجعل من كل عبارة إشارة، وإنما تفيد أن جملة الشروط التي يصدق فيها القول تختلف باختلاف جملة الاعتقادات المفترضة، بحيث تكون شروط صدقه بالإضافة إلى جملة مخصوصة من الافتراضات غير شروط صدقه بالإضافة إلى جملة أخرى من الافتراضات[29]، فضلا عن أن تعليق أمر أول بأمر ثان لا يدل مطلقا على عدم الأول؛ فمن يقول مثلا بأن جسما ما لا يتحرك إلا ضمن نظام من الإحداثيات، فإنه لا يكون بذلك قد أنكر وجود الحركة.

والقول الجامع في دعوى «دافيدسن» بأن المعنى العباري يُغني عن المعنى الإشاري أنها تفضي به إلى تفريق ما كان حقه الجمع كالمعارضة بين الدلالة والتداول وتضييقِ ما كان حقه التوسيع كقصر المعنى الحقيقي على شروط الصدق وتجريدِ ما كان حقه الوصل كعزل المعنى الحقيقي عن افتراضاته المقامية.

---

(29) سورل: المصدر السابق، ص. 126، ص. 128.

2 ـ التداخل البياني للقول الفلسفي

بعد أن فرغنا من إبطال الادعاءين المتعارضين: ادعاء أنه **لا معنى عباري** وادعاء أنه **لا معنى إشاري**، وأثبتنا أن العبارة لا تطابق الإشارة وأن الواحدة منهما لا ترتد إلى الأخرى ولو أنها قد تتعلق بها، فنحن ماضون إلى توضيح كيف أن الأقوال الإنسانية تختلف باختلاف مدى توسلها بهذين الطريقين في البيان، بحيث يمكن إقامة ترتيب بينها بحسب كيفِ هذا التوسل وكمِّه، ترتيبٍ يحتل فيه القول الفلسفي مكانة متفردة.

1.2 ـ المكانة البيانية للقول الفلسفي

غلب على الاعتقاد أن القول العلمي يأخذ بالأسلوب العباري والقول الأدبي يأخذ بالأسلوب الإشاري؛ وهذا الاعتقاد، إن صح على وجه الإجمال، فإنه لا يصح على وجه التفصيل، ذلك أن القول العلمي قد يلجأ إلى الاستعارات والتمثيلات في شتى المجالات والمستويات العلمية، لا سيما مستوى الاستكشاف وصوغ الفرضيات وبناء النماذج، حتى جرى الكلام اليوم عما سمي بـ«الخيال العلمي»[30]؛ كما أن القول الأدبي، في المقابل، قد يلجأ إلى الاصطلاحات والتعريفات في شتى الأجناس والأساليب الأدبية ولو أنه يغرقها في بحور من الصور والمجازات، حتى لا نكاد نتبينها للوهلة الأولى، بل نكون إلى إنكارها أقربَ منا إلى إثباتها؛ والواقع أنه لا بد للأديب، مهما بلغت قدرته على التغلغل في ألوان الإشارة ومهما ادعى التخلص من أشكال العبارة، من حد أدنى من القول العباري، حتى يستقيم له توصيل بعض عالمه الإشاري إلى المتلقي؛ وحتى لو فرضنا انه لا يعبأ بالتلقي ولا يهمه إلا الإلقاء، فإنه لا يمكن أن ينفي عن نفسه أنه أول متلقٍ لما يُلقِي، ولا يمكن أن يحصُل هذا التلقي المباشر إلا بأن يصطلح الأديب مع نفسه على أن قوله إشاري وليس عباريا، ويكفي هذا الاصطلاح الابتدائي شاهدا على أنه لا خلاص له من العبارة.

لكن هذا لا يعني أنه لا وجود لقول يبلغ أقصى مراتب العبارية ولا لقول يبلغ أقصى مراتب الإشارية، إذ القول العلمي ليس نوعا واحدا، وإنما هو أنواع كثيرة، ولا القول الأدبي ضربا واحدا، وإنما هو ضروب متعددة؛ مما يجوز معه ترتيب الأنواع

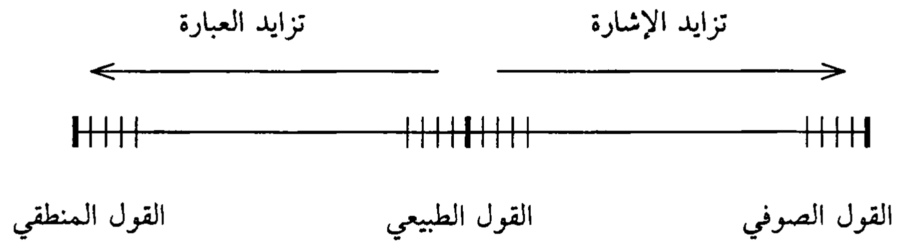
(30) لقد تعددت الدراسات التي تناولت الاستعارة والخيال في العلم، ولضيق المقام عن ذكرها نكتفي هنا بالإحالة على كتاب في هذا الشأن صدر مؤخرا، وهو:
Z. RADMAN: **Metaphors: Figures of the Mind,** Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1997.

العلمية بحسب تزايد أقدارها من العبارة، فيكون قول العلم الطبيعي نحو «علم الحياة» أكثر عبارة من قول العلم الإنساني نحو «علم النفس»، بل يكون قول علم طبيعي بعينه كـ«الفيزياء» أكثر عبارة من قول علم طبيعي آخر كـ«الكيمياء»، كما يجوز ترتيب الضروب الأدبية بحسب تزايد أقدارها من الإشارة، فيكون القول الشعري أكثر إشارة من القول النثري، بل يكون نص شعري مخصوص أكثر إشارة من نص شعري آخر.

والواقع أن القول العلمي الذي لا يضاهيه قول في موافقة معايير العبارة هو بالذات «القول المنطقي»؛ وبيان ذلك أن كل معيار من المعايير العبارية يضبط مجالا أو قل باصطلاحنا **عالما عباريا** مخصوصا، فمعيار الحقيقة يضبط **عالما موضوعيا** ومعيار الإحكام يضبط **عالما متعينا**، ومعيار التصريح يضبط **عالما ظاهرا**؛ وإذا نحن قابلنا بين القول المنطقي وهذه العوالم، وجدنا أن مفاهيمه وتعاريفه وأدلته هي من الموضوعية والتعين والظهور بحيث لا مزيد عليه، علامة ذلك أنه قد يستغني عن الألفاظ المنطوقة برموز مرسومة لا نطق فيها؛ فحينئذ، يكون القول المنطقي أقدر الأقوال العبارية على السيادة في هذه العوالم العبارية.

كما أن القول الأدبي الذي لا يضاهيه قول في موافقة معايير الإشارة هو بالذات «القول الصوفي»؛ وتوضيح ذلك أن كل معيار من المعايير الإشارية يضبط **عالما إشاريا مخصوصا**، فمعيار المجاز يضبط **عالما خصوصيا**، ومعيار الاشتباه يضبط **عالما مبهما** ومعيار الإضمار يضبط **عالما مستترا**؛ وإذا نحن قابلنا بين القول الصوفي وهذه العوالم، وجدنا أن معانيه وحقائقه وشواهده هي من الخصوصية والإبهام والاستتار بحيث لا مزيد عليه، علامة ذلك أنه قد يخرج عن معناه الموضوع له إلى إفادة نقيضه؛ فعندئذ، يكون القول الصوفي أقدر الأقوال الإشارية على السيادة في هذه العوالم الإشارية.

وبناء على ما سبق، يمكننا أن نجعل الأقوال الإنسانية طرفين متباينين: أحدهما أيمن، ويمثله القول الصوفي، والثاني أيسر، ويمثله القول المنطقي، وبينهما مواقع متفاوتة تنزلها أقوال فيها من العبارة نصيب ومن الإشارة نصيب، بحيث كلما انتقل القول درجة إلى اليسار، تناقص نصيبه الإشاري وتزايد نصيبه العباري، والعكس بالعكس: كلما انتقل القول درجة إلى اليمين، تزايد نصيبه الإشاري وتناقص نصيبه العباري، مما يلزم عنه أن القول الطبيعي ينزل المنزلة الوسطى في هذا الترتيب، إذ يكون بمثابة أقلِّ الأقوال الأدبية إشارةً، لأنه المبدأ لهذه الأقوال التي تتزايد إشاريتها تزايدا منتظما كما يكون بمثابة أقلِّ الأقوال العلمية عبارةً، لأنه المبدأ لهذه الأقوال التي تتزايد عباريتها تزايدا مطردا؛ ويمكن أن نمثل هذا الترتيب بالشكل التالي:



وفي هذا المضمار، لا نملك إلا أن نتساءل: **أين يقع القول الفلسفي في هذا الترتيب؟** فمما سبق، يتضح أنه لا يمكن أن يكون موقعه الطرف الأيسر، نظرا لأن هذا الطرف اختص به القول المنطقي، والقول الفلسفي هو غير القول المنطقي ولو أن صلته به تعد من أمتن الصلات، إن لم تكن أمتنها على الإطلاق، كما أنه لا يمكن أن يكون موقعه الطرف الأيمن، نظرا لأن هذا الطرف اختص به القول الصوفي، والقول الفلسفي هو غير القول الصوفي ولو أن مشابهته به تعد من أبرز المشابهات، إن لم تكن أبرزها على الإطلاق.

وظاهر أن الاختلاف في الأقوال الإنسانية لا يترتب عليه أن ماهية الفلسفة لا شأن لها بالمنطق ولا بالتصوف، لأن ذلك ينقضه تاريخها وواقعها؛ فمنذ نشأتها جُعِل المنطق آلة ومدخلا لها كما جُعِلت الحكمة موضوعا وثمرة لها؛ ومعلوم أن الحكمة هي أصلا مبتغى الصوفى، فيكون مشاركا للفيلسوف في طلبها، هذا إذا لم يدخل في منازعته فيها لراسخ اعتقاده أنه أحق منه بها؛ وعلى هذا، فقد يكون الفيلسوف منطقيا كما قد يكون صوفيا، وقد يجمع بينهما، وهذا الجمع بالذات هو الذي جعل منه المفكر والمنطقي الإنجليزي «بِرتراند راسل» في مقال بديع بعنوان: «التصوف والمنطق»، علامةً على عبقرية قصوى لا تضاهيها عبقرية من لم يتيسر له الجمع بينهما واكتفى بواحد منهما، إذ يقول ـ قاصدا في هذا السياق بلفظ «العلم» المعرفة العقلية المبنية بالمناهج المنطقية ـ: «إن أعظم البشر الذين كانوا فلاسفة شعروا بالحاجة إلى العلم والتصوف معا: إذ ظلوا في حياتهم يسعون جاهدين إلى التأليف بينهما، هذا السعي الذي، وإن حفَّه شك مُضنٍ، يرى البعض أنه ينبغي دائما أن يجعل الفلسفة شيئا أعظم من العلم [المجرَّد] وأعظم من الدين [المقلَّد]»[31].

ثم ذكر لنا من هؤلاء العظماء فيلسوفين اثنين هما: «هيرقليطس» و«أفلاطون»،

(31) انظر مقالة «التصوف والمنطق» في كتاب «راسل» الذي يحمل نفس العنوان:
B. RUSSELL: **Mysticism and Logic,** Cox & Wyman Ltd, Reading, 1986, p. 20.

متعاطيا تحليل أقوالهما التي تزكي ما ذهب إليه؛ وربما لا نحتاج، في التيقن من صحة ما قال، إلى التماس نماذج من غابر الزمن السحيق الذي شهد ميلاد الفلسفة، فحسبنا النظر في حاضر الفلسفة من حول «راسل» نفسه وفي أفقه القريب لكي نتأكد من ذلك؛ فهذا واحد من أصدقائه الذين تأثروا بفلسفته الذرية في مطلع حياتهم الفكرية لم يَحُل تبحره في المنطق بينه وبين الاشتغال بالتصوف، حتى إنه كان يفاجئ مستمعيه بقراءات في الشعر الصوفي أو مناقشات في قيمة التصوف حيث كانوا يترقبون منه نظرات في الفكر المنطقي أو مدارسات في فائدة المنطق، وما هذا الفيلسوف إلا النمساوي «لودفيغ فتجنشتاين» الذي نفذ تأثيره في شتى مجالات المعرفة والفكر.

وهكذا، يظهر أن القول الفلسفي، وإن اختلف عن القول المنطقي واختلف عن القول الصوفي، فإنه لا ينفك يستمد من عبارية الأول وإشارية الثاني بحكم أن كمال الفلسفة يكون في الوصل بين المنطق والتصوف؛ فيكون قولا لا تتمحض فيه العبارة ولا تتمحض فيه الإشارة، وإنما قولا يمزج بينهما مزجا، إلا أن هذا المزج درجات متفاوتة، فيختلف القول الفلسفي باختلاف هذه الدرجات؛ وتوضيح ذلك أن العبارية، على ما تقدم، مراتب مختلفة، أعلاها مرتبة المنطق وأن الإشارية مراتب مختلفة مثلها، أعلاها مرتبة التصوف، فينزل القول الفلسفي الذي يمزج بين العبارية المنطقية والإشارية الصوفية رتبة أعلى من الرتبة التي ينزلها القول الفلسفي الذي يمزج بين عبارية دون العبارية المنطقية كعبارية الرياضيات الخالصة وبين إشارية دون الإشارية الصوفية كإشارية ما يسمى بـ«الشعر الخالص»[32]، وهكذا في تدرج تتناقص فيه العبارية والإشارية على نسق واحد.

وتتفرع على هذا نتيجة أساسية، وهي أن هناك تباينا بين الترتيب الشائع للقول الفلسفي والترتيب الذي نضعه هاهنا؛ فقد جرت عادة المتفلسفة أن يجعلوا القول الفلسفي منزلة بين المنزلتين، فليس هو قول أدبي ولا هو قول علمي، وإنما هو عندهم قول وسط بينهما، وعندنا أن هذه «الوسطية» ترجع بالأَوْلى إلى القول الطبيعي؛ أما **القول الفلسفي، فمكانته ليس الوجود في رتبة بعينها، وإنما الوجود في المراتب كلها، من غير استثناء ولا تقييد**، فهو في القول الطبيعي كما هو في القول الصناعي، وهو في القول العلمي كما هو في القول الأدبي، وهو في كل واحد من ضروب هذه الأقوال كما

(32) انظر بعض خصائص الشعر الخالص في دراسة للناقد الأمريكي R. P. WARREN بعنوان 'Pure and Impure Poetry' ضمن مجموعته:
R. P. WARREN: **Selected Essays**, New York, 1958.

هو في كل إمكان من إمكانات التداخل بينها، مع تلون هذه الأقوال في كل حال من أحوال هذا الوجود الواسع بلون خاص ينبئ عن تعدد أشكالها بتعدد أحواله.

2.2 ـ الخصائص البيانية للفلسفة الطبيعية والفلسفة الصناعية

لمزيد التحديد للقول الفلسفي، نضع مفهومين جديدين، أحدهما «الفلسفة الطبيعية»، والثاني «الفلسفة الصناعية».

1.2.2 ـ الفلسفة الطبيعية والتوازن البيانـي: نعرّف **الفلسفة الطبيعية**[33] بكونها الفلسفة التي توازن بين أقدار العبارة وأقدار الإشارة على مقتضى أصول المجال التداولي الخاص، واصلة كل قدر من العبارة بقدر يقاربه من الإشارة أو العكس، بحيث كلما ازداد التقارب بين القدرين الموصولين، اشتدت الصبغة الطبيعية لهذه الفلسفة.

يتبين من هذا التعريف أن الفلسفة الطبيعية تتصف بوصفين أساسيين، وهما: «وجوب التداول» و«وجوب التوازن»، فإليك توضيحهما.

1.1.2.2 ـ وجوب التداول: قد بيَّنا في موضع آخر كيف أن لكل أمة مجالها التداولي الخاص بها[34]؛ ونقصد به جملة من المبادئ اللغوية والعقدية والمعرفية التي يتبعها كافة أفرادها، سواء أَوَعوا بذلك أم لم يعوا، مستثمرين لها في إنشاء أقوالهم وإتيان أفعالهم، إن ابتداء أو بواسطة؛ فتكون الفلسفة الطبيعية تداولية بهذا المعنى، أي أنها تتمسك بالمبادئ المتعارف عليها في وسط الأمة التي تتقلد هذه الفلسفة، هذا التمسك الذي يجعل المعاني التي تتضمنها **قريبة** إلى عقول أفراد هذه الأمة كما يجعلها **حية** في قلوبهم؛ **وقرب المعنى** هنا لا يفيد بالضرورة بساطته ولا بالأحرى ضحالته، وإنما يفيد وثاقة الصلة بينه وبين هذه المبادئ التداولية، حيث إن هذا المعنى يتبادر إلى فهم المتلقي المتشبع بها؛ ولولا تشبعه بها، لما أمكنه إدراكه إلا بطول النظر؛ وعليه، فإن المعنى القريب قد يكون فيه غور وعمق، لأن قربه ناتج عن قوة صلته بالمجال التداولي للمتلقي، والمعنى البعيد، على العكس من ذلك، قد يكون في ذاته ضحلا وفجا، لأن بعده ناتج عن انقطاع صلته أو على الأقل ضعفها بهذا المجال، مع العلم

---

(33) واضح أنه لا علاقة لمفهوم «الفلسفة الطبيعية» بما كان يسمى بنفس الاسم في مطلع العصر الحديث، وهو «المعرفة العلمية الخاصة بظواهر الطبيعة»، ولا علاقة لهذا المفهوم كذلك بالاستعمال الذي نجده له عند الفلاسفة المعاصرين، إذ يقصدون به «المعرفة الفلسفية التي تستشكل قضايا العلوم الطبيعية».

(34) طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط. 2، ص. 243-272.

بأن هذه الصلة تكون على درجات متفاوتة، فيكون القرب والبعد هما أيضا على درجاتٍ توافقها.

2.2.1.2 ـ **وجوب التوازن**: ليس المراد من التوازن بين العبارة والإشارة إطلاقا حصول توازن حسابي بينهما، أي أن يكون عدد الجمل العبارية مساويا لعدد الجمل الإشارية أو تكون صور الأولى موازية لصور الثانية واحدة واحدة، نظرا لأنه لا سبيل لمثل هذا الحساب في الكلام ذي الصبغة الطبيعية، وإنما المراد منه حصول **توازن خطابي**؛ ومقتضى هذا الضرب من التوازن أن لا تجعل الفلسفة الطبيعية لأي واحد من الاستعمالين: **استعمال العبارة واستعمال الإشارة**، امتيازا أو ظهورا على الآخر حتى ولو اختلف عدد الاستعمالين، ولا تجعل له بالأولى **استقلالا بالدلالة الفلسفية** من دونه حتى ولو اختلفت صورهما، بل إن هذين الضربين من الاستعمال البياني يتجهان فيها إلى التساند في وظائفهما والتكامل فيما بينهما؛ وعلامة ذلك أن الصيغة الواحدة فيها قد تُستعمَل في غير معناها العباري في مواضع مختلفة منها، حتى يصير هذا الاستعمال الإشاري ملازما لها ملازمة المعنى العباري، كما أنه، على العكس من ذلك، قد يؤخذ المعنى الإشاري نفسه ويُنَزَّل منزلة المعنى العباري بالتواطؤ عليه؛ وقد لا يقف الأمر عند هذا الحد، بل يجاوزه إلى توظيف المعنى الإشاري في فتح آفاق التفلسف في المعنى العباري، وسوف نفرغ لبسط الكلام في هذه المسألة في ما يأتي من فصول هذا الكتاب.

وعلى الإجمال، فإن الفلسفة الطبيعية هي **كل فلسفة قريبة تداوليا ومتوازنة بيانيا**؛ ومتى خلت الفلسفة من القرب التداولي أو خلت من التوازن البياني أو خلت منهما معا، فإنها تُعَد فلسفة غير طبيعية. وكان يجوز أن نسمي الفلسفة الطبيعية باسم «الفلسفة العفوية» لو لم نخش أن يوحي وصف «العفوي» بمعنى «البديهي الذي لا نظر فيه»، وهو معنى يخالف أحد مقتضيات الفلسفة الطبيعية، وهذا المقتضى هو النظر الذي تشبع بالمحددات والمقومات التداولية؛ كما كان يجوز أن نسميها «الفلسفة الفطرية» لو لم نخش أن يوحي وصف «الفطري» بمعنى «الغريزي الذي لا كسب معه»، وهو معنى لا يحقق ومقتضى الاجتهاد الذي تتصف به كل فلسفة، طبيعية كانت أو غير طبيعية.

ويبقى أن نشير إلى أن الفلسفة الطبيعية، على خلاف الفلسفة في مفهومها التقليدي، ليست إنتاجا من وضع الخواص من الناس، وإنما هي ثمرة التفاعل الفكري الطويل بين أهل المجال التداولي جميعا، خاصتهم وعامتهم، بحيث تكون هي الدائرة الفلسفية التي تجمع فيما بينهم وتميزهم عن غيرهم والتي يستخرجون منها أصول فلسفاتهم الخاصة متى كان من بينهم من اشتغل بالفلسفة التقليدية؛ لذلك، فالفلسفة

الطبيعية توجد حيث لا توجد الفلسفة التقليدية، فقد تحمل معانيَها (بفتح الياء) القلوبُ (بضم الياء) وتنطق بها الألسن من غير أن تجد طريقها إلى الكتابة، وقد يتضمن حِكَمَها (بفتح الميم) النثرُ المرسل كما يتضمنها الشعر الموزون، وقد تتخذ أحكامُها صورةَ أقوال إنشائية كما تتخذ صورة أقوال خبرية، وقد تَرِد حقائقُها في أجناس القول كلها، مكتوبة كانت أو منطوقة، وقد تظهر عِبَرها في أنماط الفعل جميعها، حركات كانت أو سكنات، بحيث لا شيء يبقى بمنأى عنها ما حَمِل هذا الشيء قوة تداولية صريحة؛ أو إن شئت قلت: **إن الفلسفة الطبيعية هي الفكر الذي يورثه الانتساب إلى مجال تداولي واحد.**

2.2.2 ـ الفلسفة الصناعية والتفاوت البيانـي: نعرِّف **الفلسفة الصناعية** بكونها الفلسفة التي لا تُوازِن بين أقدار العبارة وأقدار الإشارة، واضعة كل قدر من العبارة بجانب قدر يباينه من الإشارة أو العكس، بحيث كلما ازداد التباين بين القدرين المتقابلين، اشتدت الصبغة الصناعية لهذه الفلسفة(35).

يتبين من هذا التعريف أن الفلسفة الصناعية تتصف بوصفين أساسيين، هما «فقدان التوازن» و«جواز التداول».

1.2.2.2 ـ فقدان التوازن: كذلك ليس المراد من فقد التوازن بين العبارة والإشارة أبدا حصول تفاوت حسابي بينهما، بمعنى أن يكبر عددُ الجمل العبارية عددَ الجمل الإشارية أو يصغره بقدر معين أو تكون صور الأولى غير موازية لصور الثانية واحدة

---

(35) يجب التنبيه هنا إلى أن مدلول «الفلسفة الصناعية» عندنا يخالف مدلول ما اشتهر عند الفلاسفة المعاصرين بأسماء مختلفة، منها: «الفلسفة التقنية»، و«الفلسفة الصورية» و«الفلسفة الخالصة» و«الفلسفة المنطقية» و«الفلسفة العلمية»، قاصدين بذلك أنها الفلسفة التي تنبني على القول العباري وحده؛ وتتجلى هذه المخالفة في مظهرين أساسيين:

أحدهما، أنه لا توجد فلسفة صناعية مركبة من أقوال عبارية خالصة، فمهما سعى المتفلسف إلى تصفية لغته من الدلالات الإشارية، فإنه لا يصل أبدا إلى محوها جميعا، بل تبقى هذه الدلالات تتخلل «عبارته» من هذه الجهة أو من تلك، وَعَى بذلك أم لم يَعِ؛ ولما كان ما يسميه المعاصرون «فلسفة خالصة» يدخل في الفلسفة الصناعية كما حددناها، فإنه لا مفر من أن يلازمه نصيب من الإشارة، إن كثيرا أو قليلا، فيتوجب إذن رفع صفة **«تمام الخلوص» عنه.**

والثاني، أن الفلسفة الصناعية تتعلق بالأقدار الإشارية مثلما تتعلق بالأقدار العبارية، فكما أنه يجوز أن يكون القدر العباري غالبا في هذه الفلسفة، فكذلك يجوز أن يكون القدر الإشاري غالبا فيها هو الآخر؛ فعلى سبيل المثال، إن الفلسفة التي يغلب فيها جانب إشارية الشعر الوجداني أو الشعر الغنائي كما عند «فريدريش شليجل» أو «فريدريش نيتشه» لا تقل صبغة صناعية عن الفلسفة التي يغلب فيها جانب عبارية العلم الهندسي أو العلم الحسابي كما عند «باروخ سبينوزا» أو «إيدموند هوسرل».

وحدة، نظرا لأن حسابا كهذا أمر متعذر في لغة التواصل اليومية، وإنما المراد منه حصول **عدم توازن خِطابي**، وهو أن تجعل الفلسفة الصناعية لواحد من الاستعمالين: **استعمال العبارة واستعمال الإشارة**، امتيازا أو ظهورا على الآخر حتى ولو لم يختلف عند الاستعمالين بقدر كبير، وتجعل له **بالأولى استقلالا بالدلالة الفلسفية** من دونه حتى ولو لم تختلف صورهما بشكل ظاهر، بحيث يتجه هذان الضربان من الاستعمال البياني فيها إلى التعاند في وظائفهما والتدافع فيما بينهما؛ وعلامة ذلك أن الصيغة العبارية، مثلا، قد تدخل مع غيرها في علاقات ترتيب تصون مضمونها عن الاستعمالات الإشارية التي تخرج بهذا المضمون إلى غيره، وقد يكون هذا الترتيب ترتيبَ تدليل كما إذا وردت هذه الصيغة مقدِّمةً أو نتيجةً في دليل ما أو يكون ترتيبَ تعليل كما إذا وردت علةً أو حكما في تقرير حقيقة ما؛ ولك أن تقول: **إن الغالب على المتفلسف الصناعي أن يعمل على حفظ أحد الاستعمالين ومحو الآخر.**

2.2.2.2 ـ جواز التداول: إن الفلسفة الصناعية، على خلاف الفلسفة الطبيعية، لا توجب العمل بأصول المجال التداولي للمتلقي؛ فقد تراعي مقتضياتِ لغته وعقيدته ومعرفته في ما تحمله من أفكار وتقرره من أحكام، وقد لا تراعي هذه المقتضياتِ التداولية الأصلية، واقعة في الأخذ بمقتضيات مجال تداولي آخر، عن قصد أو عن غير قصد؛ لذلك، نحتاج إلى التفريق بين ضربين اثنين من الفلسفة الصناعة، نسمي أحدهما بـ**الفلسفة الصناعية الموصولة**، وهي التي تتقيد، إن قليلا أو كثيرا، بالحقائق والقيم التداولية للمتلقي، أو قل هي الفلسفة التي تبقى، في خروجها عن التوازن بين أقدار العبارة وأقدار الإشارة، متمسكة بأصول المجال التداولي للمخاطب بها؛ ونسمي الضرب الثاني بـ**الفلسفة الصناعية المفصولة**، وهي التي لا تتقيد مطلقا بالحقائق والقيم التداولية للمتلقي، أو قل هي الفلسفة التي تجمع، إلى خروجها عن التوازن بين أقدار العبارة وأقدار الإشارة، خروجا عن أصول المجال التداولي للمخاطب بها.

وجملة القول في هذا الموضع أنه حيثما وُجدت في فكر أمة ما مظاهر **الوصل** بين البيانين: العباري والإشاري على مقتضى مجالها التداولي الخاص، فثمة فلسفة طبيعية؛ وحيثما وُجدت فيه مظاهر **الفصل** بين هذين البيانين، فثمة فلسفة صناعية، فإن أخذت بالاعتبارات التداولية كانت فلسفة صناعية موصولة، وإن لم تأخذ بالاعتبارات التداولية كانت فلسفة صناعية مفصولة.

وبعد أن حددنا مدلول الفلسفة الطبيعية والفلسفة الصناعية، كل على حدة، نريد الآن أن نقف على وجوه العلاقة التي تجمع بينهما؛ فمن هذه الوجوه ما ينفتح به باب

الإبداع الفلسفي ومنها ما ينسد به انسدادا، حتى إنه يصح أن ندعي أنه **لا سبيل للمتفلسف إلى الإبداع ما لم يتغلغل في الفلسفة الطبيعية وما لم تكن فلسفته شديدة الصلة بها**، وسوف نقوم بتحقيق هذه الدعوى على وضعية الفلسفة في الممارسة الإسلامية العربية.

مما لا ريب فيه أن وجود الفلسفة الطبيعية **سابق** على وجود الفلسفة الصناعية؛ فلما كان الأصل فيها هو التفاعل الفكري بين أهل المجال التداولي الواحد وفق مبادئه اللغوية والعقدية والمعرفية الخاصة، فإن ثمرة هذا التفاعل هي أول ما يتلقاه المتفلسف ويجد نفسه منفعلا به، إن زيادة أو نقصانا، حتى إذا أراد وضع أقواله الفلسفية الأولى، صار، من حيث يدري أو لا يدري، إلى الاستمداد من هذه الثمرة، مضمونا أو شكلا أو هما معا؛ ولما كانت هذه الفلسفة تختص بكونها تجمع بين العباري والإشاري جمعا متوازنا، فإن تأثر المتفلسف بها يفضي به إلى أن يضع هذه الأقوال على وفق هذه الخاصية الأصلية، فيأتي في هذه الأقوال من الإشارة قدر ما يأتي من العبارة، ويبقى، عن وعي أو غير وعي، على حال العمل بهذا المقتضى بحسب تشبعه بحقائق هذا الجمع البياني المتوازن وقيمه ووقوفه على أسرار التداول الكامنة فيه.

غير أن المتفلسف الذي يدخل في النظر في إحدى اللغات الصناعية، أدبية كانت أو علمية، قد ينفتح له باب استثمار هذه اللغة في أقواله، فيتعاطى لهذا الاستثمار بحسب طاقته؛ فإن كانت اللغة أدبية، زاد من إشارية أقواله، وإن كانت علمية، زاد من عباريتها، تاركا التقيد بالتوازن البياني الذي تتحدد به الفلسفة الطبيعية.

والسبب في ذلك أن الفلسفة كغيرها من الأعمال الإنسانية قد تدخل عليها **الصنعة** كما تدخل على هذه الأعمال؛ فبَعْد الطور الذي يمارس المتفلسف فيه الفلسفة بموجب الحاجة الطبيعية إليها كما يمارس الصانع عملا يدويا تدعوه الضرورة إليه، فإنه يدخل في طور **الاشتغال الفني** على الفلسفة بموجب الرغبة في تحسينها كما يدخل الصانع في تنميق هذا العمل اليدوي بما يزيد عن الضرورة؛ ومن صور هذا الاشتغال تعاطي الخروج عن مقتضيات الفلسفة الطبيعية واصطناع مقتضيات أخرى بدلها؛ ولما كان أخص المقتضيات الطبيعية، كما ذكرنا، هو المعادلة بين العبارة والإشارة في القول الفلسفي، فإن المتفلسف، بعد قضاء حاجته الفلسفية الأولى، يمضي إلى إظهار قدرته على التفنن في التعامل مع هذا المقتضى البياني، فيستبدل بهذه المعادلة نقيضها، مقدِّما أحد الجانبين البيانيين على الآخر ومدعيا الانتساب إلى مذهب فلسفي متميز؛ فإن زادت

عبارته على إشارته نسب نفسه إلى اتجاه هو إلى الأخذ بالتعليل العلمي أقرب منه إلى الأخذ بغيره، وإن زادت إشارته على عبارته نسب نفسه إلى اتجاه هو إلى الأخذ بالتأويل الأدبي أقرب منه إلى الأخذ بغيره، وعلى قدر هذه الزيادة تكون قوة هذا الانتساب؛ وقد لا يقف المتفلسف عند هذا الحد، بل يتعداه إلى التفريق في العبارة بين عبارتين اثنتين كما إذا فرق بين العبارة الصورية والعبارة التجريبية، بانيا مذهبه على إحداهما أو إلى التفريق في الإشارة بين إشارتين اثنتين كما إذا فرق بين الإشارة الروحية والإشارة الخيالية، مقيما اتجاهه على واحدة منهما، وهكذا كلما بلغ درجة في التفنن، صار إلى طلب الدرجة التي من ورائها من غير ملل ولا انقطاع؛ ولولا أن اشتقاق الصفة من لفظ «الصنعة» نادر في الاستعمال، لاستبدلنا اسم «الفلسفة الصَّنْعِية» مكان اسم «الفلسفة الصناعية»، حتى نبرز مدلول التفنن الذي يقترن بالصنعة.

يتضح إذن أن الأصل في هذا الخروج عن مقتضى التوازن البياني الأصلي هو الصنعة الفلسفية؛ ومع أن هذه الصنعة هي أشبه بـ«**ترف**» فلسفي منها بشيء آخر، فإنها ثمرة تطور حاصل في الوعي الفلسفي؛ وهذا التطور، وإن ابتعد بهذا الوعي عن الفلسفة الطبيعية، فإنه يجد أسبابه ومنازعه فيها، أي أن هذه الصنعة هي على الحقيقة **تطور معلَّل وموجَّه**؛ ومن هذه الجهة، فإنها تتمتع بمشروعية قد تجعلها موضع طلب صريح من جانب المتفلسف حتى ولو كان ذلك بقصد الارتياض على مسالك التصنيع، مما يجعلنا نطلق على هذا النوع المعلَّل والموجَّه من الصنعة الفلسفية اسم «**الصنعة الفلسفية القريبة**».

بيد أن هناك ضربا من الإخلال بالتوازن البياني ـ الذي يقع فيه المتفلسف ـ يفتقد هذه المشروعية لكونه لا تعليل معه ولا توجيه فيه؛ ويحصل هذا الإخلال عندما تكون الصنعة الفلسفية منقولة من لغة إلى أخرى تخالفها في فلسفتها الطبيعية، ويشتد هذا الإخلال متى كانت اللغة تنقل هذه الصنعة من غير أن تعمل على وصلها بما حصلته من الصنعة الفلسفية الخاصة بها أو تكون قد دخلت في هذا النقل ولـمّا تتحصل عندها مبادئ الصنعة الأصلية؛ ويبلغ هذا الإخلال منتهاه متى تلقفت اللغةُ الصنعةَ الأجنبية ولـمّا تُفلح في بلورة فلسفتها الطبيعية أو في الوعي بوجود ما يعادل هذه الفلسفة في نتاجها الثقافي، هذا لأن وجود الفلسفة الطبيعية ـ ولو مع فقدان الصنعة الأصلية ـ قد يحد من آثار الصنعة المنقولة التي يمكن أن تضر بالخصوصية الفلسفية للغة المنقول إليها، بينما غياب الفلسفة الطبيعية قد يفضي إلى اعتقاد أن الفلسفة الصناعية الخاصة المنقولة هي بِحق فلسفة ملازمة للفكر الإنساني عامة، وبالتالي قائمة في كل لسان، كائنا

ما كان وصفه المميز له، وأيا كان أهله الناطقون به، فيقع التهافت عليها من غير تمييز بين ما قد يكون فيها كليا يؤخذ به وبين ما يكون نسبيا لا يؤخذ به؛ لهذا، يجدرنا بنا أن نطلق على هذا النوع غير المعلَّل وغير الموجَّه من الصنعة الفلسفية اسم «**الصنعة الفلسفية البعيدة**».

3.2 ـ الفلسفة العربية والاختلال البياني

إذا نحن استعرضنا اللغات الآخذة بالصنعة الفلسفية البعيدة، وجدنا أن اللغة العربية تمثل نموذجا فريدا لهذا الإخلال بالتوازن البياني؛ فقد ترسخ في الأذهان أن العرب لم يعرفوا الصناعة الفلسفية إلا عن طريق النقل من اليونان، فتكون ممارستهم لها ممارسة من يعتقد أنها، على صورتها اليونانية، فكر إنساني يلزم كلَّ ناطق الأخذُ به، كائنا ما كان لسانه.

ولكي نتبين مدى الإخلال الناتج عن النقل الذي يكون من هذا النوع، يجب أن نستحضر حقائق بيانية ثلاثا:

أولاها، أن الغالب في الإشارة، على خلاف العبارة، أن تختلف باختلاف الثقافات، فما يكون إشارة في إحداها قد لا يكون كذلك في غيرها، وما يكون واسطة إلى الإشارة في ثقافة قد لا يكون كذلك في سواها، وما يكون إشارة قريبة في ثقافة قد يكون إشارة بعيدة في ما عداها.

والثانية، أن نقل العبارة التي ليس لها مقابل في اللغة المنقول إليها قد يجعل لها دلالة إشارية ليست لها في الأصل، ذلك أن الألفاظ التي تُستعمل في أداء هذه العبارة الأجنبية قد تحتفظ بنصيب من إشاريتها الأصلية المحتملة، فينعكس ذلك على التركيب الذي دخلت فيه أو أن هذا التركيب، بموجب كونه نظما لألفاظ غير مألوف، قد تتولد منه إشارية ليست في هذه الألفاظ على انفراد.

والثالثة، أن نقل الإشارة التي ليس لها مقابل في اللغة المنقول إليها قد يخرجها عن وضعها الإشاري إلى وضع عباري، ذلك أن الألفاظ التي تُستعمل في أداء هذه الإشارة الأجنبية تحتفظ بالمعاني التي وضعت لها في الأصل، فيكون التركيب الذي دخلت فيه تابعا في معناه لهذه المعاني الحقيقية، أما إذا بدا هذا التركيب غير مألوف، فقد تتولد منه إشارية غير الإشارية التي أريد نقلها.

وتترتب على هذه الحقائق البيانية النتائج التالية:

- أن نقل العلاقات البيانية غير المتوازنة من لسان إلى آخر يُحدث فيها تغييرا لا

يتولد عنه توازن بياني في اللسان المنقول إليه.

◆ أن النقل الذي تكون جُمَله سليمة التركيب، يكون أكثر عبارية من النص الأصلي متى كان هذا الأخير يتضمن إشارية لا مقابل لها في اللسان المنقول إليه.

◆ أن النقل الذي تكون جُمَله سليمة التركيب، يكون أكثر إشارية من النص الأصلي متى كان يتضمن عبارية لا مقابل لها في اللسان المنقول إليه.

وبناء على هذه النتائج، يتضح أن ترجمة الصنعة الفلسفية اليونانية إلى العربية أنشأت فيها نقولا ـ عندما لا يدخل الفساد على تراكيبها ويتيسر الطريق إلى فهمها ـ تزيد فيها العبارة أو الإشارة عما في الأصول الإغريقية؛ وقد أدت هذه الزيادة إلى اتساع الشقة بين هذين الجانبين البيانيين بما يجاوز ما في هذه الأصول من تفاوت بينهما بسبب صبغتها الصناعية، فيكون الإخلال بالتوازن البياني في العربية أشد وأسوأ.

هذا إذا سلمنا بالرأي الذي لا يكاد يخرج عنه أحد من مؤرخي الفكر والثقافة والذي يعزو وجود الفلسفة في البلاد العربية إلى ترجمة كتب اليونان؛ أما إذا لم نسلم بهذا الرأي، على شيوعه بين الدارسين ورسوخه في النفوس، فإننا نتبين مظاهر أخرى لهذا الإخلال بالتوازن البياني لا تقل تعقيدا كما نتبين آثارا لا تقل ضررا، وتوضيح ذلك كما يأتي:

* أن الذي لم يعرفه العرب قبل ترجمة كتب اليونان ليس هو الفكر الفلسفي في عمومه، وإنما هو الفكر الفلسفي على مقتضى المجال التداولي اليوناني، بمعنى أن ما لم يعرفوه هو فلسفة بعينها، وهي الفلسفة اليونانية.

* أنه ليس مقبولا في العقل أن يوجد قوم وبالأولى أمة ولا توجد لها فلسفتها الخاصة، محفوظةً في الصدور أو مبثوثة في السطور، تتساوى في ذلك الأمم التي نسيها التاريخ أو افترى عليها والأمم التي لم ينسَها التاريخ ولا افترى عليها.

وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون للعرب فلسفة على شروطهم التداولية الخاصة كما كانت لليونان فلسفة على شروطهم التداولية الخاصة بهم؛ وهاهنا حالتان اثنتان: **إما أن العرب لم تكن لهم إلا فلسفة طبيعية، وإما أنه كانت لهم فلسفة صناعية بالإضافة إلى الفلسفة الطبيعية**؛ وفي كلتا الحالتين يكون نقل الفلسفة الصناعية اليونانية إلى العربية عبارة عن إضافة فلسفة إلى أخرى، مما يوجب **الدخول في الوصل بينهما**، حتى يقع الانتفاع بهذا النقل؛ فلنتولَّ الآن بيان هذين النوعين من الوصل بين الفلسفتين: العربية واليونانية، أي «وصل الفلسفة الصناعية اليونانية بالفلسفة **الطبيعية** العربية» و«وصل

الفلسفة الصناعية اليونانية بالفلسفة **الصناعية** العربية».

2.3.1 ـ الوصل بين الفلسفة الطبيعية العربية والفلسفة الصناعية اليونانية: يبدو تعاطي الوصل **بين** الفلسفة **الطبيعية العربية** والفلسفة **الصناعية اليونانية** لأول وهلة أمرا غير معقول متى وضعنا في الاعتبار أن الفلسفة الصناعية اليونانية هي **تطوير فني** للفلسفة الطبيعية اليونانية، وأن هذه الأخيرة تختلف عن الفلسفة الطبيعية العربية اختلافا لا نزاع فيه، فيكون الجمع بين الفطرة الفلسفية العربية وبين الصنعة الفلسفية اليونانية جمعا **غير معلَّل ولا موجَّه**؛ فلا شك في أن الثانية لا تستمد أسبابها الموضوعية ولا توجهاتها القيمية من الأولى، وإنما تستمد ذلك من الفطرة الفلسفية اليونانية؛ بيد أنه، عند إمعان النظر، يتبين أن هذا الجمع، إما أن يكون **جمع تصاحب** أو **جمع تداخل**؛ فلننظر إذن في كل واحد من هذين الضربين من الجمع، موضحين صفاته المميزة له ومستخرجين النتائج المترتبة عليه.

2.3.1.1 ـ تَصاحُب الفلسفة الطبيعية العربية والفلسفة الصناعية اليونانية: هب أن الاتصال بين هاتين الفلسفتين لم يتجاوز حد **اصطحاب** إحداهما للأخرى، بحيث تبقى كل واحدة منهما مستقلة بطريقتها في التعبير والتفكير؛ فظاهر أن الصِّبغة الطبيعية للفلسفة العربية تورثها توازنا بيانيا، لا تسود فيه الإشارة ولا العبارة، بينما الصبغة الصناعية للفلسفة اليونانية تورثها تفاوتا بيانيا تسود فيه العبارة؛ لكن ورود هذا التعارض في المسالك البيانية بين الفلسفتين في سياق جمع يحفظ لكل منهما استقلاله التام ـ أي سياق اصطحاب ـ يجعل كل واحدة منهما غير قادرة على تمام الإنتاج بحسب خصوصيتها البيانية، هذا إن لم تَصِرْ شيئا فشيئا إلى الضمور، فالاضمحلال.

وبيان ذلك أنه لما كانت الفلسفة الصناعية اليونانية تتضمن معاني حقيقية صريحة، لا مرتكزات لها في الفلسفة الطبيعية العربية تفتح آفاقها وتسدد خطاها، فإنها تأخذ في الانغلاق على نفسها والتآكل من داخلها، إذ لا يسع متلقيها إلا أن يودعها ذاكرته ـ لا أن يفتح بها عقله ـ وأن يجمد عليها جمود من لا يجد سبيلا إلى الاشتغال بها سوى اجترارها، بالإضافة إلى ما قد يتسبب فيه هذا الجمود من جمود يضاده بين أولئك الذين تشبعوا بالفلسفة الطبيعية العربية؛ وكذلك لما كانت هذه الفلسفة الأخيرة هي أيضا تحتوي على معان حقيقية وأخرى مجازية لها إمكانات صناعية تخالف الإمكانات الصناعية المنقولة، فإنها تفقد على التدريج وسائل تحقيق إمكاناتها، فتأخذ في الانقباض، ثم التصلب؛ ذلك أن الأخذ بالإمكانات الصناعية المنقولة وتشكيلها لعقول الآخذين بها يصيران عائقا يحول بينهم وبين التفطن إلى ما في هذه المعاني الطبيعية من

إمكانات لا تقل حملا لأسباب الصناعة عما أخذوا به من المنقول اليوناني، حتى إنه لا مطمع في أن تدخل يوما ما هذه الإمكانات الخاصة إلى حيز التفنن أو قل التصنيع الفلسفي، وهذا تضييق صريح للأفق الفلسفي لا يمكن أن يقول به عاقل ولو أن في هذا التفنن الصناعي خروجا عن التوازن البياني.

2.1.3.2 ـ تداخل الفلسفة الطبيعية العربية والفلسفة الصناعية اليونانية: هب أن الاتصال بين هاتين الفلسفتين تجاوز حد التصاحب، وكان **تداخلا** حقيقيا، فلا يخلو **إما أن تكون الفلسفة الصناعية اليونانية قد أثرت في الفلسفة الطبيعية العربية أو العكس، أو يكونا قد تبادلا التأثير فيما بينهما**، زيادة أو نقصانا؛ فلنبسط الكلام في كل حالة من هذه الأحوال الثلاث الممكنة لتأثير بعضهما في بعض.

أولاها، **تأثير الفلسفة الصناعية اليونانية في الفلسفة الطبيعية العربية**: من شأن هذا التأثير أن يفتح باب إعادة تشكيل هذه الفلسفة الطبيعية بما يجردها من أوصافها المألوفة ويستبدل مكانها أوصافا غير مألوفة، مما يخرجها عن توازنها البياني، فيكون هذا الخروج ناتجا، لا عن تفنن مباشر في المعاني الطبيعية للفلسفة العربية، وإنما عن تفنن متفرع على تأمل في المعاني الطبيعية لفلسفة غيرها، أي تفنن تتوسط فيه هذه المعاني الخاصة، بحيث نحتاج إلى التمييز بين نوعين من الخروج عن التوازن البياني، أحدهما، **الخروج المشروع**، وقد نخصه باسم «**التفاوت البياني**»، وهو الذي يكون ثمرة التفنن في معاني فلسفة طبيعية مخصوصة، أو، إن شئتَ قلتَ، يكون حصيلة ما أسميناه بـ«**الصنعة الفلسفية القريبة**»؛ والثاني، **الخروج غير المشروع**، ونسميه باسم «**الاختلال البياني**»، وهو الذي يكون نتيجة نقل أشكال التفنن من فلسفة إلى أخرى لا تطابقها في حقائقها الطبيعية أو، إن شئت قلت، يكون حصيلة ما أسميناه بـ«**الصنعة الفلسفية البعيدة**».

وعليه، فإن هذه الإعادة لصياغة الفطرة الفلسفية العربية بواسطة مقولات صناعية مبنية على فطرة يونانية مغايرة، تؤدي إلى إخراج أهلها من التوازن البياني على الوجه غير المشروع كما تؤدي إلى قطعهم عن التاريخ الثقافي المبثوث في نفوسهم، مما يفضي إلى حرمانهم من أسباب النهوض بواقعهم الفكري، على الأقل في حاضرهم المباشر، نظرا لأن هذه الصياغة الجديدة للفطرة، بموجب صبغتها الصناعية ونقضها للتوازن البياني على وجه غير مشروع، تحتاج إلى زمن غير قصير ـ قد يُعد بعشرات السنين إن لم يكن بالقرن والقرنين ـ لكي تتمكن من النفوس وتنسج في العقول شبكات من العلاقات تُقْدِر أهلها على النشاط الفلسفي المقرون بها، على فرض أن هذه الصياغة قد أحكِمت بالفعل مسالكها وضُبِطت أشكالها، وإلا لم تجد طريقها إلى النفوس ولم تثمر

بذورها في العقول.

والواقع أننا نجد ما يشبه هذه الإعادة للصياغة عند متفلسفة الإسلام، فقد كانوا يتوسلون بالمنقول الفلسفي في إجراء تحويلات على بعض المعاني والحقائق الإسلامية، حتى تلبس لباس المفاهيم والمسائل اليونانية، هذا متى سلمنا بأن هذه المعاني والحقائق تندرج في الفلسفة الطبيعية الإسلامية العربية؛ إلا أن أغلب هؤلاء لا يسلمون بذلك لراسخ اعتقادهم أن لا فلسفة إلا يونانية؛ ولولا هذا الاعتقاد، لما باشروا تغيير اللباس الإسلامي لبعض الأفكار باللبوس اليوناني، وإلا كانوا قد حافظوا عليها بلباسها الأصلي وبنوا عليها فلسفة تضاهي قيمةً ما حفظوه من فلسفة الإغريق.

والحالة الثانية، **تأثير الفلسفة الطبيعية العربية في الفلسفة الصناعية اليونانية**: من شأن هذا التأثير أن يمد هذه الفلسفة المنقولة بأسباب تُقوِّيها وقيم تُوجِّهها كما يحمل إليها من العناصر التعبيرية ما يساهم تدريجيا في جعل خروجها عن التوازن البياني يستبدل بوصفه غير المشروع وصفا مشروعا؛ وكل ذلك ينفث فيها «روحا» لولاها، لبقيت لا قبول لها في العقول ولا حَراك لها في القلوب؛ وعلى قدر ما يقع من استثمار الفطرة الفلسفية العربية في إدخال التغييرات على الصنعة الفلسفية اليونانية ـ بما يجعلها توافق مبادئها ومقاصدها وتتجه شيئا فشيئا إلى تحقيق نوع من الخروج المشروع عن التوازن البياني ـ تنفتح لهذه الأخيرة من أبواب الاستشكال الفلسفي والاستدلال المنطقي ما لم ينفتح لها لو أنها تُرِكت على حالها من التصنيع الفلسفي والتفاوت البياني؛ أضف إلى ذلك أن هذه الإشكالات والأدلة الناشئة عن هذا الاستثمار قد لا نجد لها ما يقابلها أو يضاهيها في الثقافة اليونانية، فيكون هذا الاستثمار ذو الصبغة العربية بمثابة إسهام صريح في إخراج الفلسفة عن دائرة اليونان ووصلها بدوائر الأقوام الآخرين، حتى يحقَّ لها أن تدعي الشمولية لنفسها، إذ لا شمولية لها إلا باشتراك الأمم على اختلافها في بنائها، كل بحسب ما أوتي من وسائل تحقيق وجوده الثقافي عامة ووجوده الفلسفي خاصة.

والواقع أن هذا النوع من الاستثمار، على ظهور فائدته في إعتاق الفلسفة وإخصابها، لم يحصل في الممارسة الفلسفية العربية، بل الذي حصل فيها إنما هو، على وجه التعيين، عكسُه، وهو، كما ألمحنا إلى ذلك، توظيف النسق الفلسفي الإغريقي في استشكال القضايا الإسلامية، اللهم إلا ما كان من اقتناص هذا العالِم أو ذاك من علماء المسلمين لبعض المقولات اليونانية، ثم العدولِ بها عن بعض الوجوه التي وُضعت لها في الأصل إلى وجوه تخدم بعض الأغراض المعرفية والعقدية التي

يتحدد بها المجال التداولي الإسلامي؛ أما لو أن فلاسفة الإسلام[36] تبصروا بحقيقة الفلسفة الطبيعية العربية، وتولوا بناء الفلسفة الصناعية اليونانية عليها، قائمين بما يوجبه هذا البناء من أشكال التعليل والتوجيه ومن الخروج المشروع عن التوازن البياني، لكان للفلسفة الإسلامية شأن آخر، بل لصارت الفلسفة غير ما هي عليه، تنوعا في الاستشكال وتوسعا في الاستدلال.

والحالة الثالثة، **تبادل التأثير بين الفلسفة الطبيعية العربية والفلسفة الصناعية اليونانية**: قد يتخذ هذا التأثير المتبادل بين الفلسفتين صورا مختلفة نقف منها على اثنتين: **إحداهما أن** يكون تأثير الفلسفة العربية في الفلسفة المنقولة واسطة إلى تأثير هذه الثانية في الأولى، **والأخرى** عكسها، أي أن يكون تأثير الفلسفة المنقولة في الفلسفة العربية واسطة إلى تأثير هذه الثانية في الأولى.

أ. **تأثير الفلسفة الطبيعية العربية واسطة إلى تأثير الفلسفة الصناعية اليونانية**: ترجع المبادرة في هذا التأثير إلى الفلسفة الطبيعية العربية، فيلزمها أن تبتدئ بإمداد الفلسفة الصناعية المنقولة **بأصولها من الحقائق والقيم**، ولا تباشر إمدادها بمحدداتها ومقوماتها الفرعية إلا بعد أن تتمكن فيها بعض هذه الأصول على الأقل؛ وواضح أن السبب في

---

(36) ننبه القارئ إلى أننا نستعمل تسمية «فلاسفة الإسلام» ـ التي قد تكون منقولة عن الدراسات الاستشراقية ـ لشهرتها ولو أن تركيبها الإضافي يدل على عكس المعنى الذي اشتهرت به؛ فالذين سُمُّوا بها لم يشتغلوا قط بالتفلسف في الحقيقة الإسلامية، ولا بالضرورة على مقتضاها كما تُوهم بذلك هذه التسمية، وإنما اقتصروا على النظر في الفلسفة اليونانية وأتوا بهذا النظر على مقتضى هذه الفلسفة، وما خاضوا فيه من التوفيق بين الشريعة والفلسفة جاء على هذا المقتضى اليوناني وحده؛ ولمزيد التفصيل لهذه المسألة، انظر كتابنا: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الطبعة الأولى، ص. 274-276 وكذلك كتابنا: **فقه الفلسفة**، الجزء الأول، **الفلسفة والترجمة**، الطبعة الأولى، ص. 211-216؛ وقد يكون اسم «الفلاسفة المسلمين» المتداول أقرب إلى أداء المقصود من الاسم السابق، إذ أنه يفيد أن هؤلاء الفلاسفة ينتسبون إلى الملة الإسلامية، غير أنه لا يوفي بهذا المقصود على تمامه، حيث إن من الفلاسفة المسلمين من لم يكتب باللغة العربية، ونحن لا ننظر هنا إلا في الذين كتبوا منهم بهذه اللغة، مما دعانا إلى أن نستعمل كذلك تسمية أخرى هي: «فلاسفة العرب» أو «متفلسفة العرب»، غير أننا نحذر من أن يُظن بنا الدعوة إلى العرقية أو حتى القومية الضيقة، فلم يكن الفلاسفة المعنيين هنا عربا كلهم ولا كان قصدنا أن لا نعترف إلا بمن له نسب عربي ظاهر ـ كالكندي وابن رشد ـ كما أضمر ذلك بعض من ضاق أفقهم القومي من نقاد التراث المحدثين، وإنما نطلق صفة «العربي» على كل متفلسف ترك نتاجا فلسفيا منطوقا أو مكتوبا بالعربية، سواء أكان أصله عربيا أم لم يكن، وسواء أنَفَع هذا النتاج العرب، كلا أو بعضا أم لم ينفعهم، لا كلا ولا بعضا.

تقديم نقل الأصول على الفروع هاهنا هو أن هذه الفلسفة العربية ذات تكوين طبيعي واعتدال بياني، ؛ وكلما اشتد انطباع الفلسفة المنقولة بها كانت هذه الأخيرة أقدر على مبادلتها التأثير، ولا انطباع أشد من الانطباع بالأصول، فيتعين إذن الابتداء بتحصيله؛ ثم إذا مضت هذه الفلسفة المترجَمة إلى التأثير بدورها في الفلسفة الطبيعية العربية، فإنها تكون قد حملت من عناصر التعليل والتوجيه ما يجعلها قادرة على توظيفها في نقل بعض أوصافها الصناعية إلى هذه الفلسفة الطبيعية، ممهدة بذلك الطريق إلى الاشتغال الفني على ما تحتويه هذه الأخيرة من الحقائق والقيم؛ ومتى تواصل هذا الاشتغال، فلا يبعد أن يثمر فلسفة صناعية تجمع إلى المشروعية في مسلكها البياني التوسع في مضمونها الفكري، أو قل بإيجاز **فلسفة صناعية مشروعة وموسعة**.

أما إذا وقع توسط الفلسفة العربية من غير مراعاة شرائطه المذكورة كأن يُقدَّم نقل فروع معانيها الطبيعية إلى الفلسفة الصناعية المترجَمة على نقل أصول هذه المعاني إليها أو أن يُكتفَى بهذا النقل للفروع وحده، فيجوز إذ ذاك أن لا تقوى هذه المعاني الفرعية على تزويد الفلسفة اليونانية بما يجعل نقل خصائصها الصناعية إلى الفلسفة العربية نقلا يفيد تحصيل القدرة على الاشتغال الفني؛ فيؤول الأمر إلى الحالة التي تستقل فيها الفلسفة اليونانية بالتأثير في الفلسفة العربية، وهي، على ما أسلفنا، حالة يظهر فيها الاختلال البياني والغموض المضموني؛ وحينئذ لا نُحصِّل إلا **فلسفة صناعية غير مشروعة ومضيَّقة**.

ب. **تأثير الفلسفة الصناعية اليونانية واسطة إلى تأثير الفلسفة الطبيعية العربية**:
ترجع المبادرة في هذا الضرب الثاني من التأثير المتبادل إلى الفلسفة اليونانية، فيلزمها أن تبتدئ بإمداد الفلسفة الطبيعية العربية **بفروعها من التصورات والمسائل**، ولا تباشر إمدادها بأصولها من المفاهيم والإشكالات إلا بعد أن تتمكن فيها بعض هذه الفروع على الأقل؛ وواضح أن السبب في تقديم نقل الفروع على الأصول هاهنا هو أن هذه الفلسفة ذات تكوين صناعي وتفاوت بياني، وكلما خف انطباع الفلسفة الطبيعية بها كانت هذه الأخيرة أقدر على مبادلتها التأثير، ولا انطباع أخف من الانطباع بالفروع، فيتعين إذن الابتداء بتحصيله؛ ثم إذا مضت هذه الفلسفة الطبيعية المأصولة[37] إلى التأثير بدورها في الفلسفة الصناعية المنقولة، فإنها تكون قد حملت من عناصر التصنيع والتفنن ما يجعلها

(37) لفظ «مأصول» مصطلح وضعناه في مقابل «منقول»، فيفيد إذن معنى «غير منقول»، أو، إن شئت قلت، «أصلي» أو «أصيل».

قادرة على توظيفها في نقل بعض أوصافها الطبيعية إلى هذه الفلسفة الصناعية، ممهدة بذلك الطريق إلى الاستئناس بهذه الأخيرة وتعاطي النظر في ما تتضمنه من المفاهيم والمسائل؛ ومتى تواصل هذا النظر، فلا يبعد أن يثمر فلسفة صناعية لا يجد فيها المتلقي العربي من الاختلال البياني قدر ما يجده في الفلسفة المنقولة قبل دخول التأثير الفلسفي الطبيعي العربي عليها، ذلك أنها تستبدل بالخروج غير المشروع عن التوازن البياني خروجا مشروعا ولو أنه استبدال غير مباشر، حيث إن الحصول على هذه المشروعية يتم عن طريق الفلسفة العربية، فتكون **فلسفةً صناعية موصولة وغير مباشرة**.

أما إذا وقع توسط الفلسفة اليونانية من غير مراعاة شرائطه المذكورة كأن يُقدَّم نقل أصول المعاني الصناعية اليونانية إلى الفلسفة الطبيعية العربية على نقل فروع هذه المعاني إليها أو أن يُكتفَى بهذا النقل للأصول وحده، فيجوز أن لا تقوى هذه المعاني الأصلية اليونانية، لشدة بعدها عن المجال التداولي العربي، على تزويد الفلسفة العربية بما يجعل نقل خصائصها الطبيعية إلى الفلسفة اليونانية نقلا يفيد الاستئناس بالمقولات الصناعية اليونانية؛ فيؤول الأمر إلى الحالة التي تستقل فيها الفلسفة العربية بالتأثير في المنقول الفلسفي اليوناني، وهي، على ما أسلفنا، حالة يتحقق فيها التوازن البياني والوضوح المضموني؛ وحينئذ، لا نُحصِّل إلا **فلسفة طبيعية لا صنعة فيها ومباشِرة لا واسطة معها**.

وبعد أن أنهينا كلامنا في طرق الوصل المختلفة بين **فلسفة طبيعية عربية** مفترضة والفلسفة الصناعية اليونانية وفي النتائج القريبة أو البعيدة التي تترتب على كل واحدة منها، نمضي إلى الكلام عن طرق ونتائج الوصل الذي يمكن أن يتم بين **فلسفة صناعية عربية** مفترضة والفلسفة الصناعية اليونانية.

2.3.2 ـ الوصل بين الفلسفة الصناعية العربية والفلسفة الصناعية اليونانية: ينبغي الابتداء بالتنبيه إلى أن الفلسفة الصناعية العربية قد تكون على ضربين اثنين:

أحدهما، فلسفة عربية **مفصولة**، وهي التي نُقلت عن الإغريق بشرائطها التداولية الخاصة بهم والتي خاض فيها العرب من غير تبين هذه الشرائط، حتى يستبدلوا مكانها شرائطهم، ولا تَبَصُّرٍ بهذه الخصوصية، حتى يعوا خصوصيتهم، فبقيت هذه الفلسفة أجنبية عن مجالهم التداولي، لا يفيد منها ولا تفيد منه؛ وواضح أن الوصل بين هذا الضرب الأول وبين الفلسفة الصناعية اليونانية **لا معنى له**، نظرا لأن هذا الضرب لا يزيد عن كونه هو هذه الفلسفة اليونانية نفسها وقد صيغت بأحرف أو أصوات اللسان العربي، وغالبا ما أخلت هذه الصياغة بأحكامه البيانية؛ وعليه، فليس هذا الوصل هو المطلوب

لنا في هذه المقابلة بين فلسفة العرب وفلسفة الإغريق.

والضرب الثاني، فلسفة عربية **موصولة**، وهي التي لم تُنقل عن اليونان، وإنما حدثت في العرب عن قريحتهم، بناء على ما اختص به مجالهم التداولي من أسباب لغوية وعقدية ومعرفية، وعلى ما حصلوه من وسائل النظر التصنيعية، سواء وضعوها من عندهم أو أفادوها من غيرهم، أو حتى إذا نُقِلت فيها بعض المعاني عن أمم أخرى غير العرب، فُرْسا كانت أو هنودا أو إغريقا، فإنها تُجرَّد من أوصافها التداولية الأصلية وتُوضع في سياق تداولي عربي ينشئ فيها من الإشكالات والاستدلالات ما قد لا ينشأ في سياقها الأصلي؛ وظاهر أن الوصل الحاصل في هذا الضرب الثاني هو **الذي يكون له معنى**، نظرا لأن هذا الضرب ليس نقلا تابعا للفلسفة الصناعية اليونانية، ولا لغيرها، وإنما هو وضع مستقل منبثق من الخصوصية التداولية يكاد يكون أشبه بوضع الفلسفة اليونانية في استقلالها عن غيرها: فكما أن هذه الفلسفة الصناعية كانت ثمرة التفنن في الفلسفة الطبيعية اليونانية، فكذلك الفلسفة الصناعية العربية الموصولة هي ثمرة التفنن في الفلسفة الطبيعية العربية.

وجدير بالذكر هنا أن الاختلاف في الفلسفة الصناعية أقل منه في الفلسفة الطبيعية، وهذا يرجع إلى أن المطلوب في الوسائل التي تُستعمَل في الصنعة أن تستند إلى معايير محددة وقوانين معممَّة، سواء اضطلعت بكشفها أو ضبطها هذه الأمة أو تلك، إلا أن هذا لا يعني أن الأمم، على اختلاف ثقافاتها ولغاتها، تتخذ جميعا نفس الوسائل، ولا حتى أنها تستعملها لنفس المقاصد؛ فقد تأخذ أمةٌ بنوع من الطرق الصناعية، متوسلة به للوصول إلى أغراض اصطلاحية أو استشكالية مخصوصة، وتترك غيره لعدم مناسبته لموضوعها الطبيعي أو لعدم احتياجها إليه أو لعدم اطلاعها عليه، في حين تأخذ أمة سواها بنوع آخر من هذه الطرق لهذا السبب أو ذاك، مستخدمة له في تحقيق أغراض تصنيعية مختلفة؛ ومع هذا، يبقى أن الجمع بين الفلسفة الصناعية العربية والفلسفة الصناعية اليونانية **جمع أنسب وأقرب** من الجمع بين الفلسفة الطبيعية العربية والفلسفة الصناعية اليونانية، فلا شك أن الصناعي يلائم الصناعي بما لا يلائم مقابلَه الطبيعي وأن النفاذ إلى أسراره أيسر من النفاذ إلى أسرار هذا المقابل.

1.2.3.2 ـ اختلاف الصنعة الفلسفية: إن الكلام عن الفلسفة الصناعية العربية الموصولة لا يتضح مدلوله إلا إذا تخلصنا من معتقدين راسخين في الأذهان:

أحدهما، أن الأفكار لا تُصَنَّع تصنيعا فلسفيا إلا باتباع الطرق التي اتبعها اليونان في تصنيع أفكارهم الفلسفية؛ وهذا باطل، وقد أفضنا في بيان بطلانه في كتابنا: **الفلسفة**

والترجمة[38] بما يغني عن إعادته هنا، فليرجع إليه من يعنيه تفصيل ذلك؛ وحسبنا هنا أن نشير إلى أن **الأصل في الفلسفة أن لا تكون على وجه واحد، وإنما على وجوه متعددة**؛ ولا أدل على ذلك من تعددها بين أفراد الأمة الواحدة، حتى كادت أن تكون فلسفات بعدد أنفاس الفلاسفة من هؤلاء الأفراد؛ فإذا كانت الفلسفة في الأمة الواحدة كذلك، فما ظنك بها وهي تدور بين الأمم في المجتمع الإنساني الواسع وليس بين الأفراد داخل الأمة الواحدة ! فلا ريب أن التعدد سيزيد درجات والفلسفة ستزداد تلونات.

والثاني، أن الفلسفة لا توجد إلا في الميادين المعرفية التي وُجِدت فيها عند اليونان؛ وهذا كذلك باطل، **فكما أن الفلسفة لا أمة لها، وكل الأمم أمتها، فكذلك الفلسفة لا ميدان لها، وكل الميادين ميدانها**؛ لذلك، لا عجب أن نظفر بها فيما لم يخطر على بال اليونان ولا سمعوا به، وليس ذلك لأن المعارف تتطور من غير انقطاع، فيكون قد فاتتهم أطوار منها لم تفتنا، حتى إنهم لو كُتِب لهم أن يبقوا على سلطانهم إلى زماننا هذا، لما فاتهم شيء منها ـ فهذا أمر لا يخص اليونان وحدهم، بل يعم الأمم جميعا، ولا ينازع فيه أحد ـ وإنما لأن المجالات التداولية ليست واحدة عند الأمم جميعا، فقد تُدرِك الواحدة منها ما لا تستطيع الأخرى أن تدركه، وقد تأتي من التفلسف فيه ما لا تقدر هذه أن تأتي به، لا لقصور متأصل في استعداداتها العقلية، وإنما لاختلاف في المقتضيات الثقافية لهذه المجالات العملية التي تضرب بعيدا في تاريخ هذه الأمة.

وإذا تقرر أن التصنيع الفلسفي ليس موقوفا على الآلات اليونانية، وإنما يشمل غيرها، ولا أن مجاله محصور في المضامين اليونانية، وإنما يتسع لسواها، لثبوت التباين في الأحوال التداولية للأمم، جاز أن يوجد هذا التصنيع في أمة العرب بغير الطرق التي وضعها الإغريق وفي غير الميادين التي خاضوا فيها؛ لذلك، يجب التماس هذه الصنعة الفلسفية لا في ما شارك فيه العربُ الإغريقَ فحسب، بل كذلك فيما باينوهم فيه أو اختصوا به من دونهم، وسائل كانت أو مقاصد؛ ولا يبعد أن نجد آثار هذه الصنعة حيثما وُجدت مظاهر النظر العقلي عندهم، ومعلوم أن هذه المظاهر لم تستقل بها المعارف المنقولة التي اشتهرت قديما باندراجها تحت اسم واحد هو: «الفلسفة»، وإنما شاركتها فيها المعارف المأصولة التي اختص المسلمون بوضعها من **علوم فقه وعلوم**

---

(38) طه عبد الرحمن: **فقه الفلسفة**، الجزء الأول، **الفلسفة والترجمة**، ص. 216-296.

عقيدة وعلوم لغة؛ وعليه، فيجوز أن يكون ما انطوى عليه النظر العقلي الإسلامي من الأسباب الاستشكالية والاستدلالية في صنف المعارف المأصولة مضاهيا لِما انطوى عليه منها في صنف المعارف المنقولة ولو أن هذين الصنفين اختلفا في موضوعاتهما ومقاصدهما؛ والتفلسف، على الحقيقة، إنما هو القدرة على التوسل في الأمور بالأسباب الاستشكالية والاستدلالية، فإذن وجود هذه القدرة في علوم الفقه والحديث والتفسير يوجد فيها فلسفة كما أن وجودها في التصوف وعلم الكلام وأصول الفقه وعلوم النحو واللغة والبلاغة يوجد فيها هي الأخرى فلسفة؛ ولا أنكرَ من القول بأن هذه القدرة موقوفة على العلوم المنقولة من إلهيات وأخلاقيات ومنطقيات ورياضيات وطبيعيات.

فعلى هذا، يتعين على المرء أن يتعقب في المعارف العربية المأصولة الآثار الفلسفية التي قد لا نجد لبعضها نظائر في ما نُقِل عن اليونان، لا شكلا ولا مضمونا، أو حتى إذا وجدنا لها نظائر، فإنها لا تناظرها إلا من بعض الوجوه، فإن وافقتها في المضمون، خالفتها في الشكل، وإن وافقتها في الشكل، خالفتها في المضمون، هذا إذا جاز أن تحصل هذه الموافقة في المضمون أو الشكل على وجه تام، وإلا فهي نفسها درجات بعضها فوق بعض؛ فيكون الأصل في هذه النظائر التباين، ولا يصار إلى التشابه إلا بدليل، بمعنى أنه متى دارت الصلة في المعنى أو المبنى في الفلسفتين الصناعيتين: العربية والإغريقية، بين أن تكون اشتراكا بينهما وبين أن تكون اختلافا، كان **حملها على الاختلاف أَوْلى**، إلا أن يدل دليل على حملها على الاشتراك؛ وإذا كان هذا المبدأ يصح في الفلسفة الصناعية العربية الموصولة، فإن عكسه هو الذي يصح في الفلسفة الصناعية العربية المفصولة، بمعنى أنه متى دارت الصلة في المعنى أو المبنى في الفلسفتين الصناعيتين: العربية والإغريقية، بين أن تكون اشتراكا بينهما وبين أن تكون اختلافا، كان **حملها على الاشتراك أَوْلى**، إلا أن يدل دليل على حملها على الاختلاف.

2.2.3.2 ـ الصنعة الفلسفية المأصولة بين إفادة الصنعة الفلسفية المنقولة والاستفادة منها: لا يعنينا هنا تقصي مداخل النظر الفلسفي في العلوم الإسلامية العربية، وإنما بيان وجوه إمكان الوصل بين الصنعة الفلسفية في هذه المعارف الأصلية والصنعة الفلسفية في تلك المعارف الأجنبية، مع العلم بأن مبنى الصنعة على جملة من الآليات العقلية وأن مبنى هذه الآليات على جملة من القواعد والقوانين المحكمة؛ وإذا كان الأمر كذلك، فإن هذا الوصل قد يتخذ صورتين اثنتين:

أ. **إدخال الصنعة الفلسفية المأصولة على الصنعة الفلسفية المنقولة**: يجوز أن

تتضمن الصنعة الفلسفية في المعارف المأصولة آليات وقوانين لتصنيع الفكر الفلسفي لم يتوصل إليها اليونان، لا لقصور في أنظارهم، وإنما لأن ما تعلقت به هذه الأنظار من المعاني الفلسفية الطبيعية اليونانية اختلفت عما تعلقت به أنظار أهل هذه الصنعة المأصولة؛ فعندئذ، يكون كذلك من المفيد لمتعاطي الصنعة المنقولة من العرب أن يأخذوا بهذه الصنعة المأصولة لكي يتمكنوا من **إدخال التصنيع على ما لم يُصنِّعوه**، فضلا عن **إكمال تصنيع ما صنَّعوه**؛ ولا يخفى أن وضع هؤلاء في حالة إدخال التصنيع كوضع أولئك الذين لم يتعاطوا للصنعة الأجنبية قط، إذ لا يسعهم في اشتغالهم الفلسفي إلا التوسل بالصنعة الأصلية وحدها؛ أما وضعهم في حالة إكمال التصنيع، فهو وضع من يتدارك ما فاته من الصنعة الأصلية، إذ يجتهدون في تنقيح مصنوعاتهم الفلسفية بما يراعي قدر الإمكان مقتضيات التعليل والتوجيه الواجبة في كل صنعة مثمرة، وكل ذلك يفيدهم في استبدال الخروج المشروع عن التوازن البياني مكان الخروج غير المشروع عنه الذي تسبب فيه ابتداؤهم بالتوسل بالصنعة المنقولة.

ب. **إكمال الصنعة الفلسفية المأصولة بواسطة الصنعة الفلسفية المنقولة**: يجوز أن تتضمن الصنعة الفلسفية اليونانية آليات وقوانين لتصنيع الفكر الفلسفي لم يتوصل إليها العرب، لا لقصور في أنظارهم، وإنما لأن ما تعلقت به هذه الأنظار من المعاني الفلسفية الطبيعية العربية اختلفت عما تعلقت به أنظار أهل هذه الصنعة المنقولة؛ فعندئذ، يكون من المفيد للعرب أن يأخذوا بها، لا لكي يباشروا تصنيع ما لم يصنعوه أو قل **إدخال** الصنعة عليه ـ لأن ذلك يرجع إلى حالة تأثير الفلسفة الصناعية المنقولة في الفلسفة الطبيعية العربية كما ذُكِر، وهي حالة ضررها أكثر من نفعها ـ وإنما لكي يتمكنوا من **الزيادة في تصنيع ما صنَّعوه** أو قل **إكماله**؛ ولا يبدو أن في هذا النوع الثاني من التصنيع، على خلاف الأول، ما يضر بالمضامين المأصولة ما دام هو عبارة عن دخول تصنيع على تصنيع، لا عن دخول تصنيع على طبيعة، وقد ألمحنا إلى أن أسباب الوصل في الحالة الأولى أقوى منها في الحالة الثانية؛ فعلى سبيل المثال، لو أن فلاسفة الإسلام، بَدَل أن يُنْزلوا ابتداءً مقتضيات الجملة الفلسفية الصناعية اليونانية على الجملة الطبيعة العربية، توسطوا في ذلك بالمقتضيات الصناعية التي وضعها النحاة العرب لها، لأدى ذلك إلى تصحيحها بما يناسب هذه المقتضيات الأصلية، فتكون أنفع في الاستثمار الفلسفي للجملة العربية مما كانت عليه حين تنزيلها المباشر عليها.

وأيضا لا يبدو أن في هذا التصنيع غير المباشر ما يخل بالخروج المشروع عن التوازن البياني، مادام التصنيع العربي الذي يتحقق فيه هذا الخروج هو ذاته الذي يكون

واسطة لدخول التصنيع المنقول على الطبيعة المأصولة، فيبقَى على حفظ هذا الخروج في صورته المشروعة أثناء قيامه بهذا التوسط.

فيتبين إذن أن هناك فرقا بين الأخذين: الأخذ من الصنعة المأصولة والأخذ من الصنعة المنقولة، فالأولى يؤخذ منها ما يفيد في العمليتين معا: **إدخال** التصنيع و**إكماله**، بينما يؤخذ من الثانية ما يفيد في عملية **إكمال** التصنيع وحدها؛ ومرد ذلك، على ما مضى، إلى أن الموضوع الطبيعي لا يقبل إلا الصنعة المعلَّلة والموجَّهة، فيكون دخولها عليه أولىَ من دخول غيرها، في حين يقبل الموضوع الصناعي إضافة الصنعة الأجنبية إلى صنعته الأصلية، بما أن هذه الإضافة هي توسيع للصنعة الأصلية بما يحفظ خصائصها وقوانينها.

* * *

والقول الجامع في هذا الفصل الأول أن العبارة والإشارة **بيانان متباينان**، لكل واحد منهما مبادئ هي **أضداد** لمبادئ الآخر: فمبدأ الحقيقة في العبارة يضاد مبدأ المجاز في الإشارة، ومبدأ الإحكام في الأُولى يضاد مبدأ الاشتباه في الثانية، ومبدأ التصريح في هذه يضاد مبدأ الإضمار في تلك؛ فيبطل الادعاءان المتعارضان: ادعاء الفيلسوف المتمنطق «ديفيدسن» أنه لا بيان إلا العبارة وادعاء الفيلسوف المتأدب «نتشه» أنه لا بيان إلا الإشارة، ولا أدل على هذا البطلان من وجود هذين الادعاءين عينهما، حيث إن كل ادعاء منهما يقر بوجود واحد من البيانين، فيلزم وجود كليهما.

ولعل الأصل في ذينك الادعاءين هو الوقوف عند **أقوال قُصْوى** تكاد تتمحض فيها العبارة أو تتمحض فيها الإشارة؛ وقد ذكرنا مثالا على القول العباري الأقصى، وهو **القول المنطقي** الذي استبد بـ«ديفيدسن»، ومثالا على القول الإشاري الأقصى، وهو **القول الصوفي** الذي هو منتهى القول الشعري الذي استبد بـ«نتشه»؛ أما ما سوى هذين القولين المتباينين، فلا تصفو فيه العبارة ولا الإشارة، وإنما تمتزج فيه إحداهما بالأخرى، إلا أن هذا الامتزاج ليس على نحو واحد، وإنما يكون على أنحاء مختلفة: فقد ترجَح فيه العبارةُ الإشارةَ أو، على العكس من ذلك، ترجَح فيه الإشارةُ العبارةَ، أو لا ترجَح فيه أية منهما الأخرى؛ ويبدو أنه لا رجحان لأحد البيانين في **القول الطبيعي**، لظهور خلوه من الاشتغال الفني أو، بالاصطلاح، «الصنعة»، ولا يوجد الرجحان البياني إلا حيث يوجد الاشتغال الفني، وعلى قدر هذه الصنعة يكون هذا الرجحان؛ والصنعة قد تكون في الإشارة كما تكون في العبارة، بحيث يكون القول المنطقي أشد الأقوال العبارية صنعة والقول الصوفي أشد الأقوال الإشارية صنعة.

أما **القول الفلسفي**، فشأنه غير شأن الأقوال الأخرى، إذ وصفه وصفان: **أحدهما**، أنه لا ينزل رتبة واحدة كما ينزل القول الطبيعي الرتبة الوسطى والقولُ المنطقي الرتبةَ العبارية القصوى والقولُ الصوفي الرتبةَ الإشارية القصوى، وإنما ينزل الرتب جميعا نزول غيره من الأقوال الرتبة الواحدة؛ **والثاني**، أن اللون البياني الذي يختص به ليس على وجه واحد، وإنما يكون على وجوه متعددة تعدد المراتب التي ينزلها؛ يلزم من هذا أن القول الفلسفي قد يَرجَح أو لا يرجح فيه أحد البيانين بحسب رتبته، فإن كان قولا فلسفيا علميا رجحت العبارة، وإن كان قولا فلسفيا أدبيا رجحت الإشارة، وإن كان قولا فلسفيا طبيعيا، فلا رجحان.

غير أن هذا الرجحان البياني للقول الفلسفي على قسمين: رجحان مقبول ورجحان مردود؛ أما الرجحان البياني المقبول، فهو أن تتفاوت العبارة والإشارة في القول الفلسفي بموجب اشتغال فني يوافق الفلسفة الطبيعية لمجال المتلقي التداولي أو قل بموجب **صنعة قريبة**؛ وأما الرجحان البياني المردود، فهو أن تتفاوت العبارة والإشارة في القول الفلسفي بموجب اشتغال فني يخالف الفلسفة الطبيعية لمجال المتلقي التداولي أو قل بموجب **صنعة بعيدة**، بحيث يُوَرِّث هذا التفاوتُ القولَ الفلسفي **اختلالا بيانيا** صريحا.

ويبدو أن لنا في القول الفلسفي العربي خير مثال على هذا الاختلال البياني، وهذا القول على نوعين: قول فلسفي **طبيعي** وقول فلسفي **صناعي**؛ والقول الأول ـ أي القول الفلسفي الطبيعي العربي ـ اختل بيانه لـمّا أُنزِلت عليه رأسا صنعة فلسفية هي ثمرة لاشتغال بقول فلسفي طبيعي مخالف له في مقتضياته التداولية، وهو القول اليوناني، وذلك من غير اعتبار للأصول الخاصة بالقول العربي، ولا الاقتصار على إنزال الفروع الخاصة بالقول اليوناني دون أصوله.

والقول الثاني ـ القول الفلسفي الصناعي العربي ـ هو الآخر على ضربين: قول صناعي **منقول** وقول صناعي **مأصول**؛ أما القول الفلسفي الصناعي المنقول، فالاختلال البياني يحيط به من كل جانب، إذ لا يزيد عن كونه عبارة عن مضامين وتراكيب يونانية بأصوات وأحرف عربية؛ وأما القول الفلسفي الصناعي المأصول الذي نجده في المعارف الإسلامية، فإن وُجِد فيه التفاوت البياني الذي توجبه الصنعة المعلَّلة والموجَّهة، فليس فيه الاختلال البياني الذي توجبه الصنعة التي لا تعليل فيها ولا توجيه لها؛

وياليت فلاسفتنا انتفعوا بالقول الفلسفي المأصول في صرف هذا الاختلال عن

القول الفلسفي الصناعي المنقول! فلو أن هذا القول المأصول كان واسطة القول الفلسفي المنقول في تصنيع المعاني الفلسفية العربية، لكان للفلسفة العربية شأن آخر ولوجدنا بين أيدينا اليوم، لا فلسفة فيها من الاضطراب والشذوذ بقدر ما فيها من الاجترار والجمود، وإنما فلسفة صناعية فيها من الإبداع والخصوصية بقدر ما فيها من الاتباع والشمولية.

التأثيل والإشارة

ليس الغرض من نظرنا في المصطلحات أو المفاهيم الفلسفية استشكالهَا الفكري على طريقة الفلاسفة ـ كما نجد ذلك عند «أفلاطون» في نظرية المثل أو «أرسطو» في نظرية المقولات أو «كانط» في نظرية التصورات القبلية للفهم أو «هيغل» في نظرية تصور ـ وإنما استكشافَها المعرفي على طريقة العلماء كما نجد ذلك عند اللسانيين في تعاملهم التقني مع الظواهر اللغوية؛ وهذا الضرب من الاستكشاف العلمي للظواهر الفلسفية هو الذي سبق أن وضعنا له اسم «فقه الفلسفة»، فإذن قصدُنا هو أن ننظر في المفاهيم الفلسفية نظر «فقيه الفلسفة»، لا نظر «الفيلسوف»؛ إلا أن هذا لا يعني أننا نقيم تعارضا بين «التفلسف» و«التفقه» في المفاهيم، فيكون وجود أحدهما رافعا لوجود الثاني، ولا أننا نقر بواحد منهما دون الآخر، فيكون هذا الواحد هو «فقه المفاهيم الفلسفية» ما دمنا نتقصَّده هاهنا، وإنما يعني على العكس من ذلك أننا نجعل من **فقه المفاهيم** علما خادما **لفلسفة المفاهيم**.

فقد لاحظنا جمود المفهوم الفلسفي العربي، لأنه لا يزيد عن كونه نقلا حرفيا أو، باصطلاحنا، نقلا **تحصيليا** لمفهوم غير عربي، بحيث أدى هذا النقل التحصيلي إلى تعطل هذا المفهوم العربي على مدى قرون طوال، فنظرنا مليا في الطرق التي يمكن أن تسهم بها في إخراجه من هذا التعطل والجمود الطويل، فوجدنا أن إحدى هذه الطرق، إن لم تكن أوجبها، تكمن في الوقوف على الأسباب اللغوية التي يُتوسل بها في إنشاء واستثمار المفاهيم الفلسفية في أصولها، أليست هذه الأسباب هي الوسائل التي يُتوصل بها إلى المقاصد الفلسفية؟

فإذا ما حصَّل المتفلسف العربي العلم بالأسباب اللغوية التي هي من وراء هذه

المفاهيم، وضعا وتوظيفا، فلا يبعد أن يحمله هذا على أن يتعاطى الإتيان بما يضاهيها في لغته، لأن الباعث له على التقليد إنما هو الجهل بهذه الأسباب؛ فمتى أصبح عالما بأسرارها عِلْم المتفلسفة الذين يقلدهم بها، أمكنه أن يفك عنه إسار التقليد ويلج على قدر علمه باب الاجتهاد؛ وربما تيسر له بذلك وضع مفاهيم فلسفية أصيلة لا نقلَ فيها أو ربما اقتدر على أن يصرف الأسباب التي لا يمكن أن تثمر في ذهن المتلقي العربي، إن لم تضر بفهمه، بل ربما عمل على إخراج المفاهيم المنقولة عن وصفها الأصلي غير النافع إلى وصف نافع يلائم مجاله التداولي؛ وإلا، فلا أقل من أن يتمكن من الاطلاع على **النسبية**، بل **الخصوصية** التي تتصف بها المفاهيم الفلسفية، هذه المفاهيم التي يزعم واضعوها أنها بلغت النهاية في الشمولية، بحيث تصير في نظرهم مُلزِمة لكل الأمم ولكل فلاسفتها، وهو زعم لا يلبث فقه المفهوم الفلسفي أن يكشف عن بطلانه.

1 ـ المفهوم الفلسفي بين التصور والمعنى

إن أول ما يتعين علينا، في هذا البيان للأسباب اللغوية التي تُوضع وتُستثمر بها المفاهيم الفلسفية، النهوض به هو أن نحدد **العلاقة الموجودة بين المفهوم الفلسفي ولفظه المستعمل**.

فلقد درجت النظرة التقليدية إلى الفلسفة على اعتبار أن المصطلح أو المفهوم الفلسفي **مفهوم مجرد**، هذا إن لم تُنزِله أعلى مراتب التجريد، قاصدة بالتجريد معنى «مفارقة المحسوس»؛ ومعلوم أن المحسوس الذي يجوز أن يكون له اقتران بالمفهوم الفلسفي يشمل أساسا عناصر ثلاثة: أحدها، الأفراد المشخصة التي تندرج تحته؛ والثاني، اللفظ الخاص الذي يدل عليه؛ والثالث، الاستعمال المقامي الذي يجعل واضعه مختصا به من دون سواه.

1.1 ـ الانفهام التداولي

لقد وضحنا في كتابنا: **الفلسفة والترجمة** في موضع «المعنوية الفلسفية» كيف أن المفهوم الفلسفي، وإن أمكن تجريده من الأفراد التي تندرج فيه بوصفه معنى كليا يعمها جميعا، فلا يمكن تجريده من البنية اللفظية الخاصة التي جاء عليها، ولا حتى من قرينة الاستعمال التي يتصل بها[1]؛ والواقع أن اقتران المفهوم الفلسفي باللفظ يوَرِّثه ما يمكن أن نسميه بخاصية «**الانفهام**»، ومقتضاها أن هذا المفهوم لا يكون كذلك حتى تقبل

(1) **فقه الفلسفة**: الجزء الأول، **الفلسفة والترجمة**، ص. 160-172.

صيغته اللفظية أن يكون منفهما منها؛ **إذ لولا الانفهام، لما أمكن أن يأتي واضع المفهوم الفلسفي بفعل الإفهام، ولا أن يأتي الموضوع له ـ أي المتلقي ـ بفعل الفهم**؛ كما أن اقتران هذا المفهوم بالاستعمال يورّثه ما يمكن أن نسميه بخاصية «**الانتساب**»، ومقتضاها أن هذا المفهوم لا يكون كذلك حتى يكون واضعه قد أتى فعل الاصطلاح عليه وفق مبادئ **المجال التداولي** الذي ينتسب إليه؛ أو قل باختصار **إن الأصل في المفهوم الفلسفي أن يكون منفهما من صورته اللفظية ومنتسبا إلى المجال التداولي**؛ غير أن مزيدا من التأمل في خاصية «الانفهام من اللفظ» يكشف لنا أنها لا تنفك عن خاصية «الانتساب التداولي»؛ فمعلوم أنه لا لغة للفيلسوف إلا اللغة الخاصة التي يجدها في مجاله التداولي، فيكون الانفهام المطلوب في مفاهيمه انفهاما من ألفاظ منتسبة إلى هذا المجال؛ وبهذا، **يكون الانتساب التداولي شرطا في حصول الانفهام من اللفظ**، فلا يفهم المفهوم الفلسفي إلا ضمن مجال تداولي مخصوص.

وإذا ظهر أن الأصل في المفهوم الفلسفي هو **الانفهام التداولي**، بطل ما تدعيه النظرة التقليدية إليه من أن تعلقه باللفظ لا يزيد عن تعلق الجوهر بالعرَض ، علما بأن العرض منفك عن الجوهر، كما بطل ما تدعيه من أن انتسابه إلى واضعه إنما هو انتساب المعرفة إلى العارف، علما بأن المعرفة واحدة والعارفين كثيرون؛ وبعد أن حددنا العلاقة التي تجمع بين المفهوم الفلسفي ولفظه الخاص، واتضح كيف أن المفهوم الفلسفي هو **المنفهم**، وكيف أن المنفهم هو ما كان مفهوما متصلا باللفظ وموصولا بالتداول، فلننعطف الآن على تحديد علاقة المفهوم بركني البيان القولي، أي العبارة والإشارة.

معلوم أن الفيلسوف، عندما يضع اسما لمفهومه، يضع له في نفس الوقت مدلولا مخصوصا يكون بمثابة تعريف يميزه عن غيره، وهذا المدلول الموضوع هو الذي يُطلَق عليه عادة اسم «المدلول الاصطلاحي»؛ وفي هذا، يكون المفهوم الفلسفي مشابها للمفهوم العلمي؛ فكما أن المفهوم العلمي يستمد عباريته بالذات من صبغته الاصطلاحية، فكذلك يستمد المفهوم الفلسفي عباريته من مدلوله الاصطلاحي، فيكون فيه من العبارة على قدر ما فيه من الاصطلاح.

غير أن المشابهة بين المفهومين: الفلسفي والعلمي لا تعدو هذا الحد، ذلك أن العالِم يسعى جاهدا إلى أن تتمحض في مفهومه الدلالة الاصطلاحية، حتى يكون عباريا صرفا، لذلك تراه يعمل على قطع أسباب تعلق المفهوم باللفظ، **صيغة واستعمالا**؛ وقد تقدم أن هذه الأسباب الصيغية والاستعمالية هي التي تُكسب المفهوم صفته الانفهامية،

فيكون العالِم في نهاية الأمر متعاطيا لصرف مظاهر الانفهام عن مفهومه العلمي، وقد يبلغ في هذا الصرف مبلغا بعيدا متى استطاع أن يجعل من مفهومه مدلولا **محسوبا** يُستغنَى فيه **بالرسم** عن النطق كما هو المفهوم المنطقي؛ وآنئذ، لا غرابة أن يُدعَى المفهوم في نطاق علم المنطق باسم «التصور»، أي المُدرَك الحاصل في العقل، مجرَّدا عن لفظه ومستعمله، إذ في التصور المنطقي يتحقق هذا المدلول المرسوم على الوجه الأكمل؛ وعليه، **فغاية المفهوم العلمي أن يكون مفهوما تصوريا، لا مفهوما منفهما.**

في حين لا يسعى الفيلسوف إلى أن تتمحض في مفهومه الدلالة الاصطلاحية؛ وحتى إن سعى إلى ما شابه ذلك متى اشتغل بالعِلميات ـ طبيعيات أو رياضيات ـ وأُعجب بطرازها في الاصطلاح، فإنه لا يقدر على جعل مفهومه عباريا عبارية المفهوم العلمي الذي ينظر فيه، وما ذاك إلا لدوام توسله باللسان الطبيعي، ولا يجوز له أن يستبدل مكانه غيره كما يجوز للعالم أن يستبدل «الحساب» مكان «التصور»، حتى إنه بالإمكان أن نستخرج قانونين اثنين يضبطان العلاقة بين هذين المفهومين:

أولهما، أنه **إذا كان للمفهوم العلمي عبارية بقدر ما، فإن للمفهوم الفلسفي الذي يدور عليه عبارية بقدر دونه.**

فمعروف أن لكل علم فلسفتَه الخاصة به وأن هذه الفلسفة الخاصة تتضمن مفاهيم تتخذ من مفاهيم هذا العلم موضوعا لتأملها؛ وعلى الرغم من دوران المفاهيم الفلسفية على المفاهيم العلمية، فإنه لا يمكن أن تعلوها عبارية، بل ولا أن تساويها فيها، لأنها لا تدور عليها دوران علم على علم، وإنما **دوران تأمل على علم**، وشتان بين الدورانين، إذ أحدهما يطلب أسباب **الانفهام التداولي** ويتوسل بها، والثاني يطلب أسباب **التصور الصناعي** ويتوسل بها؛ فيلزم أن المفهوم الفلسفي أدنى عبارية من المفهوم العلمي الذي عليه مداره، بيد أن القدر الذي هو به أدنى ليس قدرا واحدا، وإنما أقداراً كثيرة، وهذا الاختلاف في الأقدار العبارية يبيِّنه مقتضى القانون الثاني.

والثاني، **إذا زاد أحد المفهومين الفلسفيين ـ الدائرين على مفهومين علمين ـ في عباريته على الآخر، فإنَ القدر الذي يزيد به بالمقارنة مع عبارية المفهوم العلمي الأول أقل من القدر الذي يزيد به المفهوم الفلسفي الثاني بالمقارنة مع عبارية المفهوم العلمي الثاني، والعكس بالعكس.**

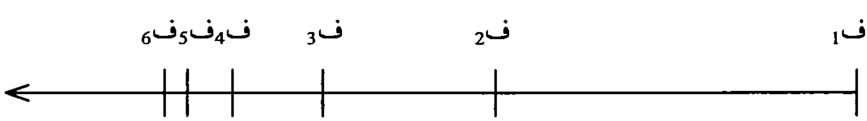
معروف أيضا أن المفاهيم العلمية تختلف عباريتها باختلاف العلوم التي تنتمي إليها، بحيث تكون عبارية المفهوم في هذا العلم غيرها في ذاك؛ فعلى سبيل المثال،

ليس المفهوم اللساني عباريا بالقدر الذي يكون به المفهوم الرياضي كذلك؛ يترتب على هذا أن عبارية المفاهيم الفلسفية الدائرة على المفاهيم العلمية تختلف باختلاف عبارية هذه المفاهيم العلمية، فإن زادت أو نقصت رتبة المفهوم العلمي من العبارية، زادت أو نقصت رتبة المفهوم الفلسفي الدائر عليه منها، وإن تفاوت هذه الزيادة أو النقصان بينهما؛ فمثلا، عبارية المفهوم الفلسفي المتعلق بالمفهوم الرياضي أكبر من عبارية المفهوم الفلسفي المتعلق بالمفهوم اللساني.

غير أن هذا لا يعني أن القدر الذي تزيد به عبارية المفهوم الفلسفي هو نفسه في انتقال هذا المفهوم من رتبة إلى أخرى تعلوها، بل إن هذا القدر يأخذ في التناقص كلما ارتقى المفهوم الفلسفي من رتبة إلى ما فوقها والعكس بالعكس، أي يأخذ في التزايد كلما نزل من رتبة إلى ما دونها؛ فمثلا، عبارية المفهوم الفلسفي بالمقارنة مع عبارية المفهوم الرياضي الذي عليه مداره هي أقل من عبارية المفهوم الفلسفي بالمقارنة مع عبارية المفهوم اللساني الذي عليه مداره.

وعلى الجملة، فإذا زادت عبارية المفهوم الفلسفي بزيادة عبارية المفهوم العلمي المقرون به ولو أنها لا تساويها أبدا في هذه الزيادة، فإنها لا تزيد بالقدر الذي تزداد به عبارية المفهوم الفلسفي الذي ينزل رتبة في العبارية دون رتبته؛ والعكس بالعكس، أي إذا نقصت عبارية المفهوم الفلسفي بنقصان عبارية المفهوم العلمي المقرون به ولو أنها لا تساويها أبدا في هذه النقصان، فإنها لا تنقص بالقدر الذي تنتقص به عبارية المفهوم الفلسفي الذي ينزل رتبة في العبارية فوق رتبته.

وحتى نضع رسما تقريبيا لهذا التناقص في عبارية المفاهيم الفلسفية المقارنة للمفاهيم العلمية، نفترض، على خلاف ما عليه الأمر في الواقع، أن عبارية المفاهيم العلمية تزداد بنفس القدر كلما انتقلنا من علم إلى آخر، وهذا الرسم هو التالي:



تناقص العبارية في المفاهيم الفلسفية

حيث «فء» ترمز إلى المفهوم الفلسفي و«ء» ترمز إلى رتبته التي تتحدد برتبة المفهوم العلمي.

ومتى تقرر أن المفهوم الفلسفي لا يتمحض فيه الاصطلاح ولا يصفو للعبارة،

بحيث لا يمكن أبدا أن يكون تصورا خالصا مثلما هو التصور العلمي، لزم أن يكون ما يشوب مدلولَهُ الاصطلاحي ويكدِّر عليه صفوه مدلولا يضاد العبارة، ولا شيء أولى بهذه المضادة من **الإشارة**؛ وفي هذا، يكون المفهوم الفلسفي مشابها **للمُدرَك الأدبي**: فكما أن هذا الأخير يستمد إشاريته من طبيعته التي تنافي الاصطلاح، فكذلك يستمد المفهوم الفلسفي إشاريته من عناصر فيه خارجة عن مدلوله الاصطلاحي، فيكون فيه من الإشارة على قدر ما فيه من هذه العناصر غير الاصطلاحية.

غير أن المشابهة بين المفهوم الفلسفي والمُدرَك الأدبي لا تعدو هذا الحد، ذلك أن الأديب يبذل وسعه في أن تتمحض في مُدرَكه الدلالة الإشارية، وقد يصل إلى تمام مراده متى استطاع أن يجعل من مُدرَكه **مدلولا مشهودا** يُستَغنى فيه **بالحال** عن النطق كما هو المدرَك الصوفي؛ وحينذاك، لا نستغرب أن يُدعَى المُدرَك في نطاق التصوف باسم «الذوق»، أي المُدرَك الحاصل في القلب من غير نقل من لفظه ولا كسب من مستعمله، إذ في الذوق الصوفي يتحقق هذا المدلول «**الحالي**» على الوجه الأكمل؛ وعليه، **فغاية المُدرَك الأدبي أن يكون مُدرَكا ذوقيا، لا مفهوما منفهما.**

بينما الفيلسوف لا يسعى إلى أن تتمحض في مفهومه الدلالة الإشارية؛ وحتى إن سعى إلى ما شابه ذلك متى اشتغل بالأدبيات ـ شعريات أو نثريات ـ وأُعجب بأسلوبها في الإشارة، فإنه لا يقدر على جعل مفهومه إشاريا إشارية المُدرَك الأدبي، وما ذاك إلا لدوام توسله بالنظر العقلي؛ ولا يجوز له أن يستبدل مكانه غيره كما يجوز للأديب أن يستبدل «الحال» مكان «المدرَك»، حتى إنه بالإمكان أن نستخرج قانونين اثنين يضبطان العلاقة بين المفهوم الفلسفي والمُدرَك الأدبي مقابلين للقانونين اللذين تنضبط بهما الصلة بين المفهوم الفلسفي والمفهوم العلمي:

أولهما، أنه **إذا كان للمُدرَك الأدبي إشارية بقدر ما، فإن للمفهوم الفلسفي الذي يدور عليه إشارية بقدر دونه.**

فمعروف أن لكل فن فلسفتَه الخاصة به وأن هذه الفلسفة الخاصة تتضمن مفاهيم تتخذ من مدارك هذا الفن موضوعا لتأملها؛ وعلى الرغم من دوران هذه المفاهيم الفلسفية على تلك المدارك الفنية، فإنه لا يمكن أن تعلوها إشارية، بل ولا أن تساويها فيها، لأنها لا تدور عليها دوران فن على فن، وإنما **دوران تأمل على فن**؛ ولا خلاف في أن الدوَرانين مختلفان، إذ أحدهما يطلب أسباب **الانفهام التداولي** ويتوسل بها، والثاني يطلب أسباب **الانفعال الوجداني** ويتوسل بها؛ فيلزم أن المفهوم الفلسفي أدنى إشارية من المُدرَك الأدبي الذي يدور عليه، بيد أن القدر الذي هو به أدنى ليس قدرا

واحدا، وإنما أقداراً كثيرة، وهذا الاختلاف في الأقدار الإشارية يُبيِّنه مقتضى القانون التالي:

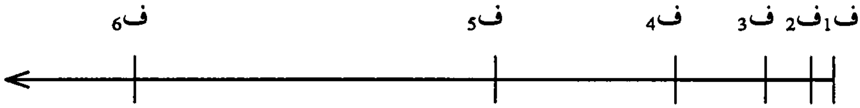
والثاني، **إذا زاد أحد المفهومين الفلسفيين ـ الدائرين على مُدرَكين أدبيين ـ في إشاريته على الآخر، فإن القدر الذي يزيد به بالمقارنة مع إشارية المُدرَك الأدبي الأول أكبر من القدر الذي يزيد به المفهوم الفلسفي الثاني بالمقارنة مع إشارية المُدرَك الأدبي الثاني، والعكس بالعكس**

معروف كذلك أن المدارك الأدبية تختلف إشاريتها باختلاف الفنون التي تنتسب إليها، بحيث تكون إشارية المدرَك في هذا الفن غيرَها في ذاك؛ فعلى سبيل المثال، ليس المدرَك القصصي إشاريا بالقدر الذي يكون به المدرَك الشعري كذلك؛ يترتب على هذا أن إشارية المفاهيم الفلسفية الدائرة على المدارك الأدبية تختلف باختلاف إشارية هذه المدارك، فإن زادت أو نقصت رتبة المُدرَك الأدبي من الإشارية زادت أو نقصت رتبة المفهوم الفلسفي الدائر عليه منها، وإن تفاوتت هذه الزيادة أو النقصان بينهما؛ فمثلا، إشارية المفهوم الفلسفي المتعلق بالمدرَك الشعري أكبر من إشارية المفهوم الفلسفي المتعلق بالمدرَك القصصي.

إلا أن القدر الذي تزيد به إشارية المفهوم الفلسفي لا يبقى هو نفسه في انتقال هذا المفهوم من رتبة إلى أخرى تعلوها، بل إنه يأخذ في التزايد كلما ارتقى المفهوم الفلسفي من رتبة إلى ما فوقها والعكس بالعكس، أي يأخذ في التناقص كلما نزل من رتبة إلى ما دونها؛ فمثلا إشارية المفهوم الفلسفي بالنسبة إلى إشارية المدرَك الشعري هي أكبر من إشارية المفهوم الفلسفي بالنسبة إلى إشارية المدرَك القصصي.

وعلى الجملة، فإذا زادت إشارية المفهوم الفلسفي بزيادة إشارية المُدرَك الأدبي الذي يدور عليه ولو أنها لا تساويها أبدا في هذه الزيادة، فإنها لا تنقص بالقدر الذي تنتقص به إشارية المفهوم الفلسفي الذي ينزل رتبة في الإشارية دون رتبته؛ والعكس بالعكس، أي إذا نقصت إشارية المفهوم الفلسفي بنقصان إشارية المُدرَك الأدبي المقرون به ولو أنها لا تساويها أبدا في هذا النقصان، فإنها لا تزيد بالقدر الذي تزداد به إشارية المفهوم الفلسفي الذي ينزل رتبة في الإشارية فوق رتبته.

وحتى نضع رسما تقريبيا لهذا التزايد في إشارية المفاهيم الفلسفية المقارنة للمدارك الأدبية، نفترض، على خلاف ما عليه الأمر في الواقع، أن إشارية هذه المدارك تزداد بنفس القدر كلما انتقلنا من فن إلى آخر، وهذا الرسم هو التالي:



تزايد الإشارية في المفاهيم الفلسفة

مما تقدم، يتبين أن انفهامية المفهوم الفلسفي تجعل منه مفهوما لا يستقل به المدلول العباري، فيكون مدرَكا تصوريا، ولا المدلولُ الإشاري، فيكون مدركا وجدانيا، وإنما يشترك فيه هذان المدلولان على أقدار مختلفة، مع وجود فارق في وتيرتهما، إذ **تتناقص وتيرة العبارية فيه بارتقائه في مراتب العلوم، في حين تتزايد وتيرة الإشارية فيه بارتقائه في مراتب الفنون**؛ ولما كان المفهوم الفلسفي لا يُتصوَّر كما يُتصور المفهوم العلمي ولا يذاق كما يذاق المُدرَك الأدبي[2]، فقد لزم تمييز مفهوميته عن مفهومية العلم وعن مُدرَكية الأدب باسم خاص، ولا يمتنع أن نسميها بـ«الانفهامية»، ونسمي المفهوم الفلسفي بـ«المنفهم»، فنقول: المنفهمات الفلسفية كما نقول: التصورات العلمية والمدارك الأدبية، لكن لا حاجة بنا إلى وضع هذا المصطلح وبين أيدينا لفظ مألوف يغنينا عنه، ألا وهو: «المعنى»! فالمعنى لا يكون إلا مع اللفظ ولا ينفك عن الاستعمال، وهما عينهما الوصفان اللذان حددنا بهما «الانفهام»، فإذن كل مفهوم فلسفي هو **معنى**، إذ لا فرق بين حد «المعنى» وحد «المفهوم» إلا في كون الأول هو مدلول اللفظ، منظورا إليه من جهة **قصد** المتكلم إليه، وكون الثاني هو مدلول اللفظ، منظورا إليه من جهة **فهم** المستمع له[3]، وكل فهم لا بد أن يسبقه القصد إلى الإفهام، وإلا كان تلقفا أو التقاطا، ولا خلاف في أنه لا فلسفة مع التلقف والالتقاط[4].

بعد أن عرفتَ أن المفهوم الفلسفي **ليس تصورا** يتمحض فيه الجانب العباري **ولا ذوقا** يتمحض فيه الجانب الإشاري، وإنما هو **معنى** يجتمع فيه الجانب الإشاري إلى

---

(2) يتكلم «جيل دولوز» في كتابه: **«ما هي الفلسفة؟»** الذي سيأتي الحديث عنه عن **ذوق فلسفي**، باعتبار أن الفيلسوف يحتاج في صنع لغته المفهومية إلى ذوق خاص احتياج الأديب له؛ إلا أن هذا لا يعني أن المفهوم ذوق، وإنما أنه يرد في وضع لغوي أشبه بالوضع الأدبي، فيصدق عليه ما يصدق على هذا من الحاجة إلى جمال العبارة، فلا نختلف معه في ذلك؛ انظر:
G. DELEUZE et F. GUATTARY: **Qu'est-ce que la philosophie?**, Edit. de Minuit, Paris, 1991, p. 13.

(3) الجرجاني: **التعريفات**، الدار التونسية للنشر، مدخل: **المعاني**، ص. **116**.

(4) طه عبد الرحمن: **اللسان والميزان**، المركز الثقافي العربي، 1998، ص. 213-217.

الجانب العباري[5]، يبقى أن تعرف ما هي منزلة الجانب الإشاري للمفهوم الفلسفي من جانبه العباري؛ وبيان ذلك كما يلي:

مما سبق يمكن أن نستنبط أن الجانب العباري من المعنى الفلسفي هو الجانب الذي يمكن أن تشترك فيه جموع المتفلسفة، على اختلاف أقوامهم وتباين ألسنتهم؛ فلما كان هذا الجانب يتكون من المدلول الاصطلاحي، وكان كل مدلول بهذا الوصف معلومَ التحديد، حكما ووجها، فإنه يجوز أن يسد كل متفلسف ـ أيا كانت أمته وأيا كانت لغته ـ في وضع هذا المدلول مسد واضعه كما يجوز أن يسد في فهمه مسد الموضوع له، إذ لا يحول بينه وبين هذا الوضع والفهم إلا موانع خارجية لا صلة لها بالقدرة على التفلسف التي يشترك فيها الناس اشتراكهم في النظر العقلي، نحو تأخر بعضهم عن بعض في الزمن والوضع أو تقاعس بعضهم عن مزيد التحصيل والتكوين أو حصول الاعوجاج في قصدهم واختيارهم.

وغالب الظن أن وجود هذا الجانب العباري في المعنى الفلسفي هو الذي ورَّث للمشتغلين بالفلسفة الاعتقاد بأن المفاهيم الفلسفية مفاهيم شمولية لا خصوصية معها، أي مدرَكات لا تختلف باختلاف فئات المدركين ولا باختلاف ثقافاتهم؛ غير أن هذا كان يصح لو أن المعنى الفلسفي يقبل الرد إلى مدلوله الاصطلاحي وحده، لكن الأمر ليس كذلك كما ذكرنا، وإلا كان تصورا لا يُفرِّق بينه وبين المفهوم العلمي شيء.

ولما كان العنصر الاصطلاحي في المعنى الفلسفي يزدوج بعنصر غير اصطلاحي يحد من شموليته بأن يبث فيه أسباب الخصوصية، فماذا عساها تكون هذه الأسباب إن لم تكن هي آثار قريبة أو بعيدة لمقتضيات المجال التداولي الذي ينتمي إليه الفيلسوف؟ ومعلوم أن المجال التداولي ليس واحدا، وإنما مجالات متعددة؛ والفيلسوف لا مفر له من أن يرتبط بواحد منها، إن اختيارا أو اضطرارا، أقر بذلك أم أنكره، وعادته أن

(5) لقد دعونا في الفصل الذي عقدناه لـ«معنوية» الفلسفة في كتابنا: **الفلسفة والترجمة** إلى ضرورة مراجعة تصورنا المتواتر عن الفلسفة، وذلك بسبب دائم اتصالها بالترجمة وبحكم حاجتنا إلى تحصيل القدرة على الإبداع الفلسفي؛ وذكرنا أن أحد وجوه هذه المراجعة التي ينبغي أن نباشرها من الآن فصاعدا هو أن نترك الاعتقاد السائد بأن المفهوم الفلسفي مدلول مجرد من اللفظ ومن اللافظ، وأن نستبدل مكانه الاعتقاد بأن هذا المفهوم إنما هو **مدلول لا ينفك عن اللفظ ويقصد إليه اللافظ قصدا**، أي، في الاصطلاح، أنه «معنى»، كما أننا وقفنا في هذا الفصل على خاصية «الانفهام» التي يتصف بها المفهوم الفلسفي؛ وبهذا، يكون موقفنا من المفاهيم الفلسفية في كتابنا هذا الذي بين يديك متفرعا على مقتضى المراجعة للمفهومية الفلسفية كما حددناه في الجزء الأول: **الفلسفة والترجمة** من مشروعنا: **فقه الفلسفة**، ص. 151-172.

ينكره؛ فما وُجد فيلسوف معلَّق في الهواء تعليق الإنسان الطائر[6]، لا تشده إلى مجال مخصوص أسباب عدة، لغوية وعقدية ومعرفية؛ ولا وُجد فيلسوف يحلق في الفضاء تحليق الحيوان الطائر[7]، يسري في كل الآفاق ويخترق الأجواء الطباق، هذا من باب التشبيه والمجاز؛ أما من باب الحقيقة، فما علمنا قط بفيلسوف يتكلم لغات الأرض جميعا كما يتكلمها أهلها أو يعرف ثقافات العالم طرّاً كما يعرفها أربابها، حتى يكون كلامه في الفلسفة كلام من يتكلم بلسان الأمم قاطبة، ولا علمنا بلسان مقسوم بين الناس قسمة متساوية، حتى يكون كلام الواحد منهم مطردا على أصول كلام غيره، ولا بلغنا من أمر الفلسفة شيء يومَ كان الناس أمة واحدة؛ هذا، على الرغم من أنف المتفلسف الذي لا يفتأ يوهمنا بأنه يطوي الأمكنة ويعبر الأزمنة، ويرفع الحدود ويزيل الفروق ليوصِّل إلينا ما يجمع الناس كلهم، بل يجمع العالَمِين على تباينهم، خلْقا وخلُقا، ألا ترى أنه يحكم بعقله على ما يضيق عنه عقله!

وإذا استقر في نفسك أن الجانب غير الاصطلاحي أو الإشاري للمفهوم الفلسفي إنما هو جملة آثار تداولية ينقلها الفيلسوف إلى المفهوم ـ عن وعي بذلك وقصْد إليه أو عن غير وعي به ولا قصد إليه ـ كأنما يضع بها علامته عليه، اختصاصا به وكشفا لأصله، اتضح لك أن **الجانب الإشاري من المفهوم الفلسفي يقوم بوصل جانبه العباري بالمميزات التداولية لواضعه أو لمستثمره، بحيث تزدوج فيه خصوصية الإشارة بشمولية العبارة**؛ وهذا الازدواج، على ما سيتأكد لك أثناء كلامنا في هذا الكتاب، سببٌ في إغناء المفهوم الفلسفي، لا في إفقاره كما يُتوهم؛ فمن البداهة أن ما يتولد من الشيئين في حال الازدواج لا يتولد منهما على حال الانفراد.

والجدير بالذكر هنا هو أن هذه المميزات التداولية التي يحصل بها **الوصل** هي جملة المحددات والمقومات التي تنزل منزلة **الأصول** التي ينبني عليها المجال التداولي للفيلسوف، بالإضافة إلى أن المفاهيم الفلسفية التي يقع وصلها بهذه المحددات والمقومات هي نفسها بمثابة العناصر الأولى، أي **الأصول**، التي يتفرع عليها الخطاب الفلسفي مثلما تكون الألفاظ **أصولا** تتفرع عليها اللغة؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن **تكون وظيفة الجانب الإشاري من المفهوم الفلسفي أن يصل جانبه العباري بأصول**

---

(6) ابن سينا: **الشفاء، 6 ـ النفس**، تحقيق جورج قنواتي وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975، ص. 13.

(7) يبدو أن «دولوز» تستهويه فكرة «تحليق الطائر» كما سيتبين لك ذلك في الفصل السادس من هذا الكتاب.

المجال التداولي لواضعه أو مستثمره؛ وغير خاف أن مفهوم «الوصل بالأصل» هو ما جرت عادة الاستعمال بتسميته بـ«التأصيل»، **بحيث تكون وظيفة الإشارة في المعنى الفلسفي هي النهوض بتأصيل عبارته.**

2.1 ـ تعريف التأثيل

على أننا نختار لهذا الوصل الخاص الذي تقوم به الإشارة اسما آخر بدَل «التأصيل»، وهذا الاسم هو «التأثيل»، وذلك للاعتبارات التالية:

أولها، أن لفظ «التأثيل» مشتق من الفعل: «أثَّل»، ومعناه أصَّل، فيسد مسد لفظ «التأصيل» في الغرض منه؛ فإذا كان التأصيل هو تحقيق الصلة بالأصول، فكذلك التأثيل هو تحقيق الصلة بالأثول، والأثول هي الأصول.

والثاني، أنه يفيد معنى «الإكثار» و«التنمية»، إذ يقال: «أثل ثروته»، أي كثرها ونماها؛ ويهمنا من هذا المعنى الأخير جانبان، أحدهما جانب **الزيادة**، فإشارة المفهوم زائدة عن مقتضاه العباري، والآخر جانب الإنماء، ذلك أن إشارة المفهوم لا تزيد عن عبارته فحسب، بل إنها أيضا تزوده بأسباب تقوِّي مضمونه العباري، استشكالا له أو استدلالا به أو عليه أو قل إنها توفر لهذا المضمون «التمكين الاستشكالي» و«التمكين الاستدلالي».

والثالث، أن كثرة الاستعمال للفظ «التأصيل» تسببت في دخول الابتذال عليه، فيحسن تجنب هذا الابتذال، ناهيك عما علق به من تقويم مادح عند البعض وقادح عند خصومهم، ونحن هنا لا نبتغي مدحا ولا قدحا، وإنما وقوفا على حقيقة الأمر في نفسه، فنصفه بما يطابقه، لا بما يحاكمه، وهذا الأمر كما عرفتَ هو «وجود الإشارة في المعنى الفلسفي على مقتضى التداول»، فإذن لا نستعمل لفظ «التأثيل» إلا لوصف هذه الحقيقة، وليس للتعبير عن إعجابنا بها، ولا عن استنكارنا لها.

فيكون حد التأثيل هو كالتالي:

تأثيل المفهوم الفلسفي هو تزويد الجانب الاصطلاحي منه بجانب إشاري يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف، واضعا أو مستثمرا له، فإذن يكون القوام التأثيلي للمفهوم الفلسفي هو جانبه الإشاري الذي يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف.

بعد أن تحققتَ من الدور الذي تنهض به الإشارة بالنسبة إلى العبارة وتبين لك أنه أساسا دور تأثيلي، يتعين الآن أن نعرِّفك بنوع الإشارة التأثيلية من الأنواع الممكنة للإشارة.

فإذا تذكرتَ ما قررناه في الفصل الأول من المبادئ التي يقوم عليها القول الإشاري والتي هي «مبدأ الإضمار» و«مبدأ الاشتباه» و«مبدأ المجاز»، بعضها فوق بعض، تفطنت إلى أن الإشارات قد تكون على ثلاثة أنواع، وهي: «إشارات إضمار» و«إشارات اشتباه» و«إشارات مجاز».

أما **الإشارات الإضمارية**، فهي الإشارات التي تحصل من **الاختصارات** المختلفة في القول، على أساس وجود الاشتراك بين الملقي والمتلقي في أصول تداولية مخصوصة وحصول استثمارهما المشترك لسياق هذا القول ومقامه.

وأما **الإشارات الاشتباهية**، فهي الإشارات التي تحصل من **التشابهات** في معاني القول بموجب اعتبارات دلالية وزمانية مستندة إلى الأصول التداولية ومتوسلة بالقرائن الخطابية.

وأما **الإشارات المجازية**، فهي الإشارات التي تحصل من **الاستنباطات** من معاني القول بموجب ظهور علاقات مستجدة بينها يُورِّثها الاشتراك في الأصول التداولية وتضبطها القرائن الخطابية.

ولكي نتمكن من تعيين النوع الإشاري الذي يندرج فيه التأثيل، نحتاج إلى أن نعرض المفهوم الفلسفي على كل واحد من هذه الأنواع الثلاثة من الإشارة، فننظر هل يستوفي شرط الموافقة في **الرتبة** لجانبه العباري كما هو مبسوط في الفصل الأول.

فمعلوم أن الجانب العباري من المفهوم الفلسفي هو دلالة لفظه على المعنى الذي وُضِع له في الأصل، فتكون هذه الدلالة دلالةً **حقيقية**، أو قل **حرفية**؛ وكل مفهوم هذه دلالته لا يمكن أن يوافقه **نقيض** هذه الدلالة، وهو: «الدلالة المجازية»، نظرا لأن المجاز ينزل في سُلَّم الإشارة عكس الرتبة التي تنزلها الحقيقة في سُلَّم العبارة، فيلزمنا إذن استبعاد إشارات المجاز؛ كما لا يمكن أن يوافقه **ضد** هذه الدلالة، وهو: «الدلالة المشتبهة»، نظرا لأن الاشتباه ينزل في سُلَّم الإشارة رتبة تعلو على الرتبة التي تنزلها الحقيقة في سُلَّم العبارة، فيلزمنا إذن استبعاد إشارات الاشتباه؛ وإذا بطل النوعان الأَوَّلان من الدلالة الإشارية، تعين النوع الثالث، وهو: «الدلالة الإضمارية»، فتكون هي التي توافق هذا المفهوم، إذ ينزل الإضمار في سُلَّم الإشارة نفس الرتبة التي تنزلها الحقيقة في سُلَّم العبارة.

هذا، ولتعلمْ أن الذي نقول به ونعتقده، جاعلين منه الدعوى الأم لكتابنا هذا هو أن واضع المدلول الاصطلاحي للمفهوم الفلسفي يتعذر عليه ذكر جميع العناصر التي

تدخل فيه ولو سعى إلى ذلك ما سعى متى سلمنا بأنه لا مناص له من أن يبني هذه المدلول على وفق وضعه التداولي المخصوص؛ وحتى لو قدرنا أنه ذكر أقصى ما يمكن من هذه العناصر حتى لا مزيد عليها لمستزيد، فإنه عندما يأتي إلى استثمار هذا المدلول الاصطلاحي في مختلف استشكالاته واستدلالاته، لا يلبث أن يضيف إلى العناصر المذكورة ما لو سئل عن دخوله فيها عند وضع هذا المدلول، لربما أنكره وصرفه، أو إذا لم ينكره أو يصرفه، عجِب لغفلته عنه؛ يلزم من هذا أن الإشارات التي يختص بها المعنى الفلسفي هي بالأساس إشارات الإضمار أو قل «**المضمرات**»، فيصير حد التأثيل في صيغته الجديدة هو الآتي[8]:

تأثيل المفهوم الفلسفي هو تزويد الجانب الاصطلاحي منه بالمضمرات التي تربطه بالمجال التداولي لواضعه أو لمستثمره.

وبهذا الصدد، نبدي ملاحظتين مختصرتين اثنتين:

إحداهما، أن النوعين الآخَرين من الإشارات يختص بهما القسمان الباقيان من القول الفلسفي، وهما: «التعريف الفلسفي» و«الدليل الفلسفي»، فيختص التعريف الفلسفي أساسا بإشارات الاشتباه، ويختص الدليل الفلسفي أساسا بإشارات المجاز؛ وسوف نستوفي بإذن الله الكلام في هذين الادعاءين في ما يُستقبَل من تآليفنا، ونأتي من الأدلة ما يكفي لإثبات أولهما في كتاب **التعريف والتمثيل**، وإثبات الثاني في كتاب **الدليل والتخييل**.

والثانية، أن الرأي الذي شاع وذاع بين المتفلسفة منذ «نتشه» من أن الاستعارة تتعلق بالمفهوم، رأي باطل؛ وبيان بطلانه أن الاستعارة أصلا إشارة مجازية والمفهوم أصلا عبارة حقيقية، إلا أن المجاز في سُلَّم الإشارة ينزل أعلى رتبة، بينما الحقيقة تنزل في سُلَّم العبارة أدنى رتبة؛ ولكي تتعلق به، ينبغي أن تكون في رتبته؛ وقد عرفتَ أن الإشارة التي تتعلق بالمفهوم هي أصلا الإضمار، وليست المجاز، ولا حتى الاشتباه؛ وسوف تعرف في كتاب **الدليل والتخييل** بمزيد من التفصيل كيف أن الأصل في الاستعارة أنْ تتعلق، لا بالمفهوم، ولا حتى بالجملة كما استقر عند البلاغيين، وإنما **بالنص**، ولا يصار إلى تعليقها بغيره إلا بحذف متزايد لعناصرها ولوازمها.

وإذا تبين هذا، نقول: فكما أن الإشارات التي ينبني عليها القول الفلسفي في

---

(8) انظر التفاصيل عن الإضمار في كتابنا: **اللسان والميزان**، ص. 145-172.

أقسامه الثلاثة: «المفهوم» و«التعريف» و«الدليل»، أنواع مختلفة أجملناها في ثلاثة هي: الإشارات الإضمارية والإشارات الاشتباهية والإشارات المجازية، فكذلك الإشارات الإضمارية التي يتحدد بها التأثيل المفهومي أنواع تختلف باختلاف ما حصَّله الفيلسوف من **معارف مشتركة واستعمالات مقررة**؛ فلمّا كان يضع مفهومه ويشتغل به ضمن لغة **طبيعية** خاصة، وليس ضمن لغة صناعية عامة، وانطلاقا من مجال **تداولي** محدد، وليس في استقلال عن كل مجال، فلا بد أن تصحب وضعه لهذا المفهوم واشتغاله به **اعتبارات دلالية وبنيوية** مختلفة ويتَّبعَ فيها **مسالك بيانية واستدلالية** متنوعة، اعتبارات ومسالك **مضمرة** تنعكس فيها أعراض اللغة التي يتكلمها وأسباب المجال الذي ينتسب إليه، وهي التي تصير وسيلته في تأثيل المدلول الاصطلاحي لمفهومه.

وقبل أن نحدثك عن هذه العناصر التأثيلية المضمرة، لا بد من إعلامك بحقيقة أساسية، وهي أن الفلاسفة، على تنافسهم في استخدام هذه العناصر، تركوا الاشتغال بها كما يشتغلون بغيرها، ناهيك عن رصد مواضعها أو وصف مظاهرها أو سرد أنواعها؛ وقد لا نعدو الصواب إن قلنا بأن جلهم لم يتبينوا توسلهم بها في تقرير دعاويهم أو صوغ اعتراضاتهم، الأمر الذي دعانا إلى أن نصف في كتابنا الأول هذه الحال الغريبة باسم «**عمَى الفيلسوف**»[9]، إذ ترك النظر في وسائله، متشاغلا عنه بالنظر في وسائل غيره، على توقف صحة نظره في هذه على صحة نظره في تلك؛ فحاله أشبه بحال من يستغرق في نقد غيره وينسى نقد نفسه، وهي أحوج ما تكون إليه، حتى يستقيم لها نقد سواها، بل إن حاله أشبه بحال من يسخط على غيره ويرضى عن نفسه، وهي أوْلى بالسخط؛ وإنه لمن عجب أن يتناول نقد الفيلسوف أبعد شيء منه، ولا يتناول أقرب شيء إليه، ألا وهي وسيلته التي بين يديه!

ولا وجه لتفسير هذا العمى الفلسفي، على ما يظهر، إلا الأسباب الثلاثة الآتية، إن بعضا أو كلا:

أولها، **تزكية النفس**: يبدو أن الفيلسوف يميل إلى تفضيل نفسه على غيره ولو أنه يدعي خلاف ذلك، إذ أن المبادئ والمثُل التي يبحث فيها بما لا يبحث فيها غيره، تطلعا إلى العمل بها، تغرس في نفسه على التدريج، سواء أَوَعى بذلك أم لم يَعِ، نوعا من الشعور بالتفوق الذي تترجمه الأوصاف التي يضفيها على الفيلسوف الحق نحو «الحكيم» و«العبقري» و«البطل» و«الإنسان الأعلى»، فينساق إلى النظر إلى نفسه بعين

---

(9) **فقه الفلسفة**: الجزء الأول، **الفلسفة والترجمة**، ص. 19-20.

ٍرضى، تاركا واجبه في تتبع كل عُوَّار في كلامه كما يتتبع عُوَّار غيره[10].

والثاني، **النـزوع إلى التجريد**: يعتقد الفيلسوف أن الحقائق التي يطلبها تعلو على كل الأعراض، ظروفا أو صروفا، نظرا لأن الاعتبار فيها، حسب ظنه، يكون بعموم الأحكام، لا بخصوص الأسباب؛ فينشغل بالتقريرات، إثباتا أو إبطالا، مجرِّدا لها من سياقاتها اللغوية ومقاماتها التداولية، حتى يحمل على التصديق بها من لا تكون هذه سياقاته ولا هذه مقاماته كأنما طريق الوقوف على هذه التقريرات واحد لا ثاني لها، ومعتبرا أن فضله على غيره يأتي من كونه أول من وقف عليها، ألا ترى أن كل فيلسوف يزعم لنفسه التفرد بالفلسفة الصحيحة، حتى كأن الفلسفة لا تبتدئ إلا معه !

والثالث، **الهروب من التناقض**: لو أن الفيلسوف ادعى الوصول إلى أعم وأشمل الحقائق، ثم اشتغل بتقييدها أو تخصيصها بظروفها التداولية، لكان بهذا كمن يجمع بين النقيضين، وهو ما لا يطيقه أبدا؛ ولما كان يصر أكثر من غيره على أن هذه الحقائق ملك يمينه، فلم يكن له بد من أن يترك النظر في هذه الظروف التداولية، ناهيك عن الإقرار بأثرها في هذه الحقائق، هربا من التناقض؛ وبيِّن أنه لا ظرف تداولي بين يديه أكثر كشفا لهذا التناقض من الوسيلة اللغوية التي يتوصل بها إلى هذه الحقائق، فلا يسعه إلا أن يتعامى عليها، إن لم يَـعْمَ عنها، فزَعا من هول التناقض.

ومع هذا الفراغ البالغ في الدرس التأثيلي للمفهوم الفلسفي، فإننا لن ندخر وسعا في الكشف عن بعض الآليات الأساسية التي يتوسل بها الفيلسوف في تأثيل معانيه؛ وحتى نسد الفراغ الموجود في وضع النظريات الجامعة لظواهر التأثيل الفلسفي وصوغ القوانين العامة التي ينضبط بها، فإننا لم نكتف باختيار شواهد نموذجية للممارسة التأثيلية، بل إننا عملنا على تتبع دقائق هذه الممارسة فيها، حتى يتحقق القارئ من أمر هذا التأثيل ويتيقن من صحة ما نقول أو على الأقل من صحة اعتقادنا لما نقول؛ وفوق هذا وذاك، اجتهدنا في أن نقابل تأثيل غيرنا بتأثيل مخالف تزودنا به أسباب مبثوثة في لساننا العربي وفي تداولنا الإسلامي، وسوف نرى من تأثيل «هيدغر» و«دولوز» لمفاهيمهما ما يثير استغرابنا، بلْهَ استنكارَنا، لثبوت خصوصيته وانتفاء شموليته، بقدر ما يثير إعجابنا، بلْهَ إقبالنا، لظهور فائدته وغَناء مسالكه.

---

(10) سوف نتعرض بتفصيل إن شاء الله في كتابنا: **السيرة الفلسفية** لهذا الشعور بالتفوق الذي ينتاب الفيلسوف.

2 ـ أنواع التأثيل

قد نقسم العناصر التأثيلية المضمرة في وضع المفهوم الفلسفي واستثماره إلى قسمين كبيرين: أحدهما العناصر التأثيلية **المضمونية**، ونريد بها «جملة المضمرات **الدلالية** التي تتأصل بها الإمكانات **الاستشكالية** للمفهوم الفلسفي»؛ والقسم الثاني العناصر التأثيلية **البنيوية**، ونريد بها «جملة المضمرات **العلاقية** التي تتأصل بها الإمكانات **الاستدلالية** لهذا المفهوم»؛ وقد سبق أن تأصيل المفهوم يؤدي ـ على ما يُستفاد من المعنى اللغوي للفظ «التأثيل» ـ إلى **نماء** إمكاناته الاستشكالية والاستدلالية، إن توسعا أو تولدا؛ فالتأثيل الذي ليس معه زيادة في المؤثَّل لا يُعَد تأصيلا، وإنما تجميدا.

1.2 ـ التأثيل المضموني

لا يكاد الفيلسوف يدخل في وضع المدلول الاصطلاحي لمفهومه، ويجعل من هذا المفهوم مصطلحا له إجرائية مستقلة، حتى يستدعي، توسيعا لمجال أسئلته وإشكالاته، جملة من العناصر الدلالية التي يمكن أن تُثبِّت هذه الإجرائية وتُظهر فائدتها؛ وقد يعتبر هذه العناصر جزءاً صريحا من المدلول الاصطلاحي أو لا يعتبرها كذلك، مكتفيا بأن تكون سندا من ورائه، بدءا من اللفظ الذي يضعه بإزاء هذا المفهوم؛ فبما أن هذا اللفظ ليس مخترعا من عنده كما يخترع العالم رموزه، وإنما يستعيره من لسانه الطبيعي، فلا بد أن يكون لهذا اللفظ **سابق دلالة وسابق استعمال**؛ ولا سبيل له إلى صرف هذه الدلالة وهذا الاستعمال حتى لو فرضنا أنه أراد ذلك، لأنهما لا ينفكان عن اللفظ كما لا ينفك الشيء عن نفسه، بل، على العكس من ذلك، يجد الفيلسوف فيهما ما يمكِّنه من فتح الباب لمزيد الاستشكال الفلسفي، فيأخذ من هذه الدلالة السابقة كل السمات المعنوية القريبة والبعيدة التي يمكن أن يبني عليها العناصر الاصطلاحية في مفهومه كما يأخذ من هذا الاستعمال كل السمات السياقية والمقامية الخاصة والعامة التي يمكن أن يوسع بها دائرة تطبيق مفهومه(11).

1.1.2 ـ التأثيل اللغوي: تفطن أهل اللغة وغيرهم منذ القديم إلى أهمية هذه الدلالة السابقة في عموم المعرفة وحققوها في غير ما مصطلح، علميا كان أو أدبيا، وأفردوها باسم خاص، بل جعلوا الاشتغال بها علما مستقلا أطلقوا عليه اسم 'étymologie' أو 'etymology' (= «إيتيمولوجيا»)؛ ويمكن أن نعرِّفه على وجه الإجمال

(11) نخصص هنا مفهوم «السياق» لمعنى «القرينة القولية» ومفهوم «المقام» لمعنى «القرينة الحالية».

بكونه «العلم الذي ينظر في أصول المعاني وأزمانها وأطوارها أو، إن شئت قلت، تاريخها»؛ ولم يفت اللغويين العرب ولا علماء المسلمين الوعي بدور هذه الدلالة، ووضعوا لها اسم «المعنى اللغوي»، بل لا يكاد علم من علومهم يخلو، كلما دعتهم الضرورة إلى وضع مفهوم جديد، من التنبيه على معناه اللغوي أو تحديد وجوه المناسبة بينه وبين معناه الاصطلاحي أو تقرير قواعد تضبط العلاقة بينهما؛ نذكر من هذه القواعد، على سبيل المثال، القاعدة التي تقول بأن الأصل في فهم الخطاب الخاص، عقيدة أو معرفة، هو المعنى الاصطلاحي، لا المعنى اللغوي، ولا يصار إلى المعنى اللغوي إلا بدليل؛ وكذا القاعدة التي تقرر بأن المعنى الاصطلاحي المنقول إليه يصير بعد النقل حقيقة، بينما المعنى اللغوي المنقول منه يصير مجازا، والحقيقة راجحة والمجاز مرجوح.

والمثير للانتباه بحق في قواعدهم المستقرة هو إنزالهم المعنى اللغوي منزلة المعنى المجازي، لأن ذلك يزيد في تأكيد ما ادعيناه من أن هذا المعنى إشارة يقع بها تأثيل المفهوم ولو أن الأصل في إشاريته عندنا ليس هو الوضع المجازي الذي ينتقل إليه، وإنما الوضع الإضماري الذي يصير إليه كأنما الفيلسوف يحذفه عن قصد، اعتمادا على أنه بمقدور المتلقي استحضاره وإدراكه، متوخيا في ذلك سبيل الإيجاز؛ وإذا عرفنا أن الإيجاز يولد المجاز، بدا موقفنا آيلا إلى موقفهم في إقرار وجود المجاز؛ لكن هذا الاتفاق ظاهر وحسب، حيث إن المجاز عندهم يدخل على المعنى اللغوي، في حين يبدو عندنا داخلا على المعنى الاصطلاحي، إذ المجاز يلحق المحذوف منه لا المحذوف، والمحذوف منه هو هذا المعنى الاصطلاحي.

وإن قيل بأن دخول المجاز على هذا المعنى يصرف عنه وصفه الاصطلاحي، فإننا نقول بأن الفيلسوف يُجري حذفه أو يختصر مدلوله كما يختصر العالم تعابيره في رموز، كل رمز يدل على تعبير مخصوص، يتعين على المتلقي استحضاره من أجل إدراك مدلول هذا الرمز، فتكون هذه الرموز اصطلاحية في حد ذاتها، ولكنها مجازية بالنسبة إلى مرموزاتها، فكذلك المفهوم الفلسفي، فإنه يُعدّ اصطلاحيا بالنسبة إلى نفسه، مجازيا بالإضافة إلى مضمراته.

وانطلاقا من مصطلح «المعنى اللغوي» الذي استعمله أهل اللغة العرب، عمدنا إلى وضع مقابلنا العربي للمصطلح الأجنبي: 'etymology'، وهو: **«علم التأثيل اللغوي»** أو **«التأثيليات اللغوية»**؛ وبهذا، يكون التأثيل اللغوي، بحسب تصنيفنا، قسما من التأثيل المضموني الذي هو قسيم التأثيل البنيوي.

وإذ عرفت مقصودنا بالتأثيل اللغوي، نقول بأنه ليس في أهل المعرفة من هو حريص على تأثيل مفاهيمه بهذا الطريق حرص الفلاسفة عليه، حتى إن الواحد منهم ليفتتح استشكاله لمفهوم ما بالاستناد إلى معناه اللغوي، إن إيجابا أو سلبا.

أما في حالة اعتبار الفيلسوف المدلول اللغوي سندا إيجابيا، فإن كان مقلدا، رجع فيه إلى مدلوله في اللسان الذي وُضع فيه في الأصل، سواء أطابق هذا المدلول مدلوله في اللسان الذي يتكلمه أم لم يطابقه، غير عابئ بالفرق بينهما، بل جاعلا أحيانا لسان واضعه على الأقل من هذه الجهة فوق لسانه؛ وإن كان مجتهدا، رجع فيه إلى مدلوليه في اللسانين معا، فدخل في المقارنة بينهما، واقفا عند الفروق التي تفصلهما مع البحث عن سبل الوصل بينهما أو تكميل بعضهما ببعض، ناقلا بذلك الاستشكال الأصلي للمفهوم من وضع إلى وضع قد يكون أوسع منه.

وأما في حالة اعتبار الفيلسوف المدلول اللغوي سندا سلبيا، فإن كان مقلدا، صرفه من غير استشكال له بحيث يكون انصرافه عنه غير مبرَّر، فيظل غير عارف بتأثيراته المحتملة في المدلول الاصطلاحي، وضعا وتوظيفا؛ وهكذا، لا يضمن لنفسه عدم دخول عناصر هذا المدلول اللغوي على فكره من جهات لا يدري بها؛ هذا، إذا لم يكن في صرفه لهذا المعنى جاريا على تقليد غيره؛ وإن كان مجتهدا، لم يصرفه إلا مستشكلا له بما فيه كفاية، حتى يبرز حدوده، ويتبين آثاره لكي يدفعها عنه فيما يقول ويعتقد؛ وإذا كان لسانه غير لسان واضع المفهوم الذي ينظر فيه، واختلف مدلولاه اللغويان فيهما، اختار بين صرف مدلوله في لسان واضعه أو في لسانه، ولا ينتقل عن واحد منهما ويحتفظ بالآخر إلا باستشكال مزدوج يبرر به انتقاله عن الأول واحتفاظه بالثاني؛ والغالب أن يُبقي على مدلول لسانه، وإذا صرفه لم يكن إلا عن إكراه؛ وقلما يصرفهما معا، لرسوخ تقليد التأثيل اللغوي بين عموم المشتغلين بالفلسفة.

ولما كان هذا التأثيل أبرز أنواع التأثيل المضموني التي مارسها الفلاسفة، تسليما بحجيته بينهم، فقد عقدنا له فصلا مستقلا بسطنا الكلام فيه عن المسلكين التأثيليين: مسلك المجتهدين في فوائده، ويمثلهم «أفلاطون» و«ديكارت»، ومسلك المقلدين في آفاته، ويمثلهم «فلاسفة الإسلام»؛ وسوف تجد فيه من الأمثلة التطبيقية ما تبدو معه المنازعة في دعوانا بشأن تأثيل الفلاسفة لمفاهيمهم من باب المكابرة أو المغالطة؛ وحسبنا هنا أن نورد على هذا التأثيل مثالا واحدا فيه من الدلالة ما يجعل كل متفلسف أصيل يعتبر به، وليس هذا المثال إلا اسم «الفلسفة» نفسه.

فهناك تقليد تأثيلي عام يتوارثه الفلاسفة بعضهم عن بعض على مدى القرون، حتى

لا يكاد يخرج عنه واحد منهم إلى يومنا هذا، بل يتزايد رسوخا مع كل فيلسوف تصدى للتجديد في مسار الفلسفة؛ وهذا التقليد هو أخذ الفيلسوف للمدلول اللغوي للفظ «الفلسفة» في كل تعريف يضعه لها أو على الأقل التذكير به متى بدا له أن يأتي بتعريف لها من عنده يوافق مذهبه، بحيث لا يزيد هذا التعريف الخاص نفسه عن كونه تأويلا متميزا لعناصر هذا المدلول اللغوي التي لا ينازع في وجودها ولا في سابق دلالتها.

ويتم ذلك بإرجاع الكلمة اليونانية «فيلوسوفيا»، كما تعلم، إلى أصلها المزجي، إذ تتألف من لفظيين هما: «فيليا» و«سوفيا» وقع إدغام بعضهما مع بعض في المقابل المعرَّب: «الفلسفة»، فصارا هما: «فَل» و«سَف»؛ وقد اشتهر بين جمهور الفلاسفة أن «فيليا» تفيد «المحبة» أو «الحب» وأن «سوفيا» تفيد «الحكمة»، بحيث يدل التركيب المزجي منهما: «فيلوسوفيا» على معنى «محبة الحكمة»؛ وقد أنزلَ جلُّ الفلاسفة هذا المعنى المشهور منزلة تعريف للفلسفة، لا سيما أولئك الذين مضوا بعيدا في التصديق بالمقولة التي لا يصدقها إلا مقلد، وهو أن الفلسفة لا موضوع لها ولا منهج؛ وحرصا من بعضهم على التنبيه إلى هذا الأصل، فإنه كان يكتب كلمة «فيلوسوفسا» في كلمتين موصولتين بخط على هذا الشكل: «فيلو ـ سوفيا».

إلا أن هذا المعنى، وإن وافق في ظاهره تركيب هذا اللفظ، فإنه يبدو مجرد أحد المعاني الممكنة التي يجوز أن يُحمل عليها هذا التركيب في أصله ولو أنها تدخل كلها في دائرة «التعلق بالحكمة»؛ وقد يتوسط معنى «محبة الحكمة» ترتيبا لدرجات التعلق، أعلى طرفيه يمثل شدة المحبة للحكمة، وهو «عشق الحكمة»، وأسفلُهما يمثل التوجه إليها، وهو «طلب الحكمة»، وبينهما مراتب تنزلها معاني «صداقة الحكمة» و«الشوق إلى الحكمة» وغيرهما؛ وربما يكون «فيتاغوراس» الذي يَنسب إليه «ديوجين لايرسي» وضع مصطلح «الفلسفة»، قد استعمله في معناه الأقل ـ أي «طلب الحكمة» ـ فيكون الـ«فيلسوفوس» غير متحقق بالحكمة تحقق الـ«سوفوس» بها، إذ رتبة «طالب الحكمة» دون رتبة «الحكيم»[12]، كما قد يكون «أفلاطون»، في أول تعريف تأثيلي يضعه للفلسفة في الكتاب الخامس من الجمهورية، قد اختار المعنى الأقوى، إذ يقول: «إن [الفلاسفة الحقيقين] هم أولئك الذين تكون لهم الحقيقة بمنزلة المشهد الذي يعشقون»[13].

(12) انظر:

M. DIXSAUT¤ **Le naturel philosophe, essai sur les dialogues de Platon,** Vrin, Paris, 1994, p. 45.

(13) أفلاطون: **الجمهورية**، الكتاب الخامس، 471 هـ.

2.1.2 ـ التأثيل الاستعمالي

هذا عن الدلالة السابقة التي سمينا الاستناد إليها بالتأثيل اللغوي، أما عن الاستعمال السابق الذي يلجأ إليه الفيلسوف كذلك، فيبدو أن البلاغيين، وإن اهتموا بتأثير القرائن السياقية والمقامية في الكلام، فإنهم لم يهتموا بتأثير سابق القرائن السياقية والمقامية في لاحقها كما يؤثر سابق الدلالة في لاحقها، لاعتقادهم أنها تزول من غير رجعة بزوال أسبابها المكانية والزمانية، بينما ظنُّنا أن ذلك غير صحيح؛ فكما أن المتفلسف يضمر في مفهومه المعنى اللغوي ليسترشد به في توسيع استشكالاته، فكذلك يضمر فيه قرائنه ليفيد منها في ترسيخ هذه الاستشكالات؛ وتوضيح ذلك أن حقيقة المفهوم الفلسفي، كما سبق، أنه معنى صريح، وليس تصورا مجردا كما يتوهم الكثيرون، وكل معنى لا بد أن يتصف بما أسميناه من ذي قبل بخاصية «الانفهام التداولي»؛ وتقوم هذه الخاصية في كون مدلول «المفهوم الفلسفي»، على ما تبين سلفا، ينبغي أن يُفهَم من لفظه المستعمل له على مقتضى الانتساب إلى مجال تداولي مخصوص، ولا طريق لجعل اللفظ يحمل هذا الانتساب التداولي إلا بحفظ سياقاته ومقاماته؛ وإذا كان هذا كذلك، وجب أن يستحضر المشتغل به على الأقل بعضا من سابق السياقات التي جمعته إلى غيره من المفاهيم، منها ما ارتقى إلى رتبة الاصطلاح الصناعي ومنها ما بقي قيد الاستعمال العادي، كما وجب أن يستحضر بعضا من سابق المقامات التي دار فيها الكلام بواسطته، وهو ما زال لفظا طبيعيا لا صنعة فيه، بحيث تصير هذه القرائن السابقة بمثابة نظائر وأشباه يقيس عليها المتفلسف ما استجد بين يديه منها.

وحتى نقرب إلى ذهنك ما ندعيه من حاجة الفيلسوف إلى تأثيل مفاهيمه بواسطة سابق الاستعمالات، نضرب لذلك مثالا بمفهوم «العدَم» في العربية، مع تفصيل الكلام فيه، على أن نزيدك توضيحا لهذا التأثيل بأمثلة متعددة مأخوذة من نصوص الفلاسفة غير العرب فيما يُستقبل من فصول هذا الكتاب، لا سيما الفصلين: الخامس والسادس.

المفروض في الفيلسوف العربي، متى تعاطى للتأمل في مفهوم «العدم»، أن لا يكتفي بتصور مدلوله الاصطلاحي الذي هو: «أنه معنى يضاد الوجود»، ولا بالرجوع إلى مدلوله اللغوي الذي هو «الفقد»، بل أيضا أن يستحضر ما أمكن من الاستعمالات التي وردت بمعناه في سياقات أو مقامات مختلفة، نحو «حالة فقر مدقع» أو «حالة قفر شاسع» أو «حالة موت محقَّق» أو «حالة زلزال مدمِّر» أو «حالة ظلام مطبق» أو «حالة خمود طويل» أو «حالة النفخة الأولى»، أي نفخة الفناء (متى كان الفيلسوف مؤمنا)؛

والملاحظ أنه، زيادة على أن الفيلسوف يقيس على كل حالة من هذه الحالات السابقة غيرها مما استجد عنده منها ـ كأن يقيس على حالة النفخة الأولى حالة الهلاك بواسطة إحدى وسائل الدمار الشامل التي صارت محتملة لديه ـ فإنه يتزود منها بأسباب في السؤال والطرح تُوسِّع الأفق الفلسفي لمفهومه.

فعلى سبيل المثال، يجوز أن يستخرج من «الفقر» معنى «التجرد من كل مِلك»، فيجعل العدم عبارة عن **التجرد من الوجود**، مُنزِّلا الوجود منزلة «مِلك»، وهو معنى ينضاف إلى المعنى المقرر ـ وهو أنه بمنزلة حال ـ بحيث يمكن أن يقول القائل: «أملك وجودي» أو «لا أملك وجودي»، بالإضافة إلى قوله المألوف: «إني موجود» أو «لست موجودا»؛ ويجوز أن يأخذ أيضا من «القفر» معنى «الخلاء» أو «الفراغ»، واصفا العدم بكونه **الخلاء أو الفراغ من كل شيء موجود**، بحيث لا يأتي من الخلاء إلا الخلاء أي هو، في نهاية الأمر، خلاء الخلاء، مصداقا لقول أحدهم: «العدم ينعدم»(14)؛ وما أن يستقيم له هذا الوصف، حتى يتطلع إلى نقل ضده إلى الوجود، واصفا له بأنه **الملاء من كل شيء موجود**، بحيث لا يأتي من الملاء إلا الملاء، أي هو، في نهاية المطاف، وجود الوجود، مصداقا لقول نفس القائل: «الوجود يوجد».

ويجوز كذلك أن يقتبس الفيلسوف من «الموت» معنى «نهاية الحياة»، فيجعل مقتضى العدم أنه **نهاية الوجود**، خلافا لِما عليه جمهور المتفلسفة من أنه سابق للوجود، لا لاحق له، إذ القول المشهور عندهم هو: «خروج الوجود من العدم»، لا عكسه: «خروج العدم من الوجود»؛ ويجوز أن يأخذ من «الزلزال» معنى «الهزة»، فيقرر أن **العدم يحصل بفعل يوجبه، لا بنفي كل فعل عنه**، مما يترتب عليه أن العدم ليس مساويا للنفي، ولا أن الأصل فيه لا شيء، وإنما هو كائن عن شيء هو واسطة إليه، شيء ليس كسائر الأشياء وواسطة ليست كسائر الوسائط، مَثَل العدم في هذا مَثَل الوجود؛ ويجوز أن يستنبط من «الخمود» معنى «السكون»، فينظر إلى العدم على أنه **الخلو عن كل حركة** وإلى الوجود على أن الأصل فيه هو الحركة، ولَمّا كانت الحركة لا تكون بغير سبب محرِّك، فإن السبب المحرك لا يتعلق بالمعدوم ـ وهو الأمر المتحقق بالسكون ـ إلا لكي يخرجه إلى الوجود.

---

(14) هذه قولة مشهورة لـ«هيدغر»، وأصلها الألماني هو : 'Das Nichts selbst nichtet'، انظر:
M. HEIDEGGER: **Was ist Metaphysik?** Neunte Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1965, p. 34.

انظر أيضا الفصل السادس من كتابنا هذا.

ويجوز أن يأخذ المتفلسف من «الظلام» معنى «الظلمة»، فيُنزِل **العدم منزلة الظلمة** في مقابل الوجود الذي أُنزِل منزلة النور؛ إذ من كبار الفلاسفة من يتكلم عن الوجود كلامه عن النور، ويعتبر الوجود خروجا من الخفاء إلى النور، ولِمَ لا يصح أن يكون الخفاء والظلمة اسمين لمسمى واحد، فيكون الوجود خروجا من الظلمة إلى النور كما يكون العدم خروجا من النور إلى الظلمة؟ ويجوز أخيرا أن يستخرج من «النفخة» معنى «السرعة»، فيجعل **الانتقال إلى العدم انتقالا مباغتا وعلى دفعة واحدة لا انتقالا مترقَّبا** (بفتح القاف المشددة) **ولا متدرِّجا**، بحيث يكون مقتضى الخروج من الوجود إلى العدم هو مقتضى **الطفرة**، لا مقتضى **الوصلة**، كما لا يبعد أن تكون الطفرة هي مقتضى عكس هذا الخروج، أي الخروج من العدم إلى الوجود، فالراجح أن حكم الشيء حكم نظيره.

وليس يخفى عليك أن ما خمَّناه هاهنا من إشكالات محتملة بصدد «العدم» ـ بناء على عدد محدود من الاستعمالات المشهورة ـ يجاوز بكثير ما يمكن أن نخمنه منها، انطلاقا من معناه اللغوي الذي ينحصر في مدلول «الفقد»، والذي يبدو أنه استُثمر بما يكفي عند أولئك الذين جعلوا المعدوم مرادفا للمفقود، وهم مفكرو الصوفية؛ كما أن هذه الإشكالات المخمَّنة تضم بينها عددا لا نظير له في ما هو معهود من إشكالات العدم عند الفلاسفة الذي لم يأنسوا إلا باستعمالات غير عربية، وتضم كذلك عددا من هذه الإشكالات يصادف ما قرره هؤلاء الفلاسفة من غير أن يكون استنساخا لِما قرروه؛ كل ذلك يدل على أن الاستعمالات السياقية والمقامية التي يرد بها المفهوم تفيد أيما إفادة في توسيع أفقه الاستشكالي، إذ تحمل على تعميق النظر فيه وتنويع وجوه مقاربته.

وليس لقائل أن يقول بأنه لا يجوز التفريق بين «الاستعمال» و«الدلالة»، مستندا إلى دعوى «فتجنشتاين» بأن دلالات اللفظ إنما هي استعمالاته في اللغة كما تشير إلى ذلك مقالته الشهيرة: «**لا تسأل عن الدلالة، واسأل عن الاستعمال؟**»، لأنا نقول بأن الدلالات كما نراها ليست متساوية: فمنها ما تقرر حفظه ويدخل فيه المعنى اللغوي، ومنها ما تقرر وضعه ويدخل فيه المعنى الاصطلاحي، ومنها ما لم يتقرر حفظه ولا وضعه؛ والقسم الأول والثاني من الدلالات لا يختلفان باختلاف قرائن السياق والمقام، فلا ينبغي أن يعنيا «فتجنشتاين»، لأن الدلالة المحفوظة لا تُعد من منظوره استعمالا، بما أنها فقدت صلتها بالممارسة الحية، بل بجملة الحياة، ولأن الدلالة الموضوعة تجعل معنى اللفظ هو عين الشيء الذي وُضع له، في حين أن المعنى، حسب قوله، لا يمكن أن يكون إلا طريقة استعمال اللفظ؛ أما القسم الثالث، فإنه يختلف باختلاف هذه

القرائن، وهو الذي قصده «فتجنشتاين» في دعواه السابقة، بدليل تعقبه لسياقات الألفاظ ومقاماتها، طلبا للقواعد التي تتبعها الألفاظ في هذه السياقات والمقامات؛ فيلزم إذن أن نستثنى من هذه الدعوى الدلالات المحفوظة والدلالات الموضوعة كما لو كان أصل هذه الدعوى هو: «**دلالات الألفاظ إنما هي دلالاتها غير المحفوظة وغير الموضوعة في اللغة**»، وهذان القسمان هما بالذات اللذان خصصناهما بلفظ «الدلالة» في قولنا: «سابق الدلالة»، فيندفع الاعتراض السابق لظهور موافقة رأينا لسنده.

3.1.2 ـ التأثيل النقلي: المقصود به وضع الفيلسوف لمفاهيمه واستثمارها بناء **على الدلالات والاستعمالات الحسية، ناقلا لها من دائرة المحسوس إلى دائرة المعقول**؛ فكما أن الفيلسوف، في اشتغاله بمفاهيمه، توليدا وتوظيفا، يلجأ إلى سابق الدلالات العقلية وسابق الاستعملات العقلية، سالكا طريق تأثيل المعقول بالمعقول، فكذلك تجده لا يتردد في اللجوء إلى سابق الدلالات الحسية وسابق الاستعملات الحسية، مؤثلا المعقول بالمحسوس.

إذا كان عامة المشتغلين بالمعرفة يسلكون هذا المسلك التأثيلي في دائم حاجتهم إلى وضع الجديد من المصطلحات دون أن ينكروه أو ينكره عليهم أحد لكثرة الألفة به، فإن الأمر يختلف مع الفيلسوف للاعتبارين التاليين:

أولهما، أن الفيلسوف لا يقر بهذا التأثيل كما يقر به غيره، وإن ما فتئ يأتيه؛ يبدو أن الفلاسفة لا يتسترون على تأثيلٍ تستُّرَهم على هذا النوع النقلي كما لو أن في نسبة أحدهم إليه حطّا له عن رتبته أو إزراء بمذهبه، حتى عند أولئك الذين سُمّوا بـ«التجريبِيِّين» و«الحسيين».

والثاني، أن هذا التأثيل يتناقض مع المقصد التجريدي للفيلسوف؛ فإذا كان يزعم بلوغ الغاية في التجريد بالمقارنة إلى غيره، فلا بد أن يكون في رجوعه إلى المحسوس من الدلالات والاستعمالات ما يمنع من بلوغ هذه الغاية، ويجعل مسلكه مختلا غير متسق.

والواقع أن الفصل الذي يتعمد الفيلسوف إظهاره بين مفاهيمه العقلية وبين مقابلاتها الحسية يفضي إلى خلق ازدواج في الإدراك لا يخدم المقتضى التداولي للفلسفة، إن لم يضر به أيما إضرار، فضلا عن أنه يبقى فصلا متكلّفا، لا حقيقيا.

والأمثلة على التأثيل النقلي للمفاهيم الفلسفية كثيرة، بدءا من أمهات المفاهيم التي يتحدد بها منهج الفلسفة، نحو «النظر» و«التأمل»؛ فالنظر نظران: نظر محسوس، هو نظر بعين الرأس، ونظر معقول، وهو نظر بعين القلب؛ والتأمل تأملان: تأمل

محسوس، هو تشديد النظر إلى الشيء، وتأمل معقول، وهو إعادة النظر في الشيء؛ وليست المفاهيم الفلسفية في غير اللسان العربي أقل استنادا إلى المعاني الحسية من أختها في هذا اللسان، خلافا لِما صار بعض مثقفينا «المتعاصرين» - أو قل منتحلي المعاصرة - إلى اعتقاده وإرساله في الناس كأنما اختُص باكتشاف حقيقة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، وهو لا يعدو كونه أتى معتقَدا جمع إلى غاية الابتذال غاية البطلان؛ والحق أن الاستمداد من المحسوس بلغ في المفاهيم ذات الأصل غير العربي من الاتساع درجة صار معها بالإمكان تمييز جموع فيها تختلف باختلاف الدوائر الحسية المأخوذة منها، بل جاوز الأمر هذا الحد وصار بالإمكان تصنيف المذاهب الفلسفية الكبرى بحسب هذه الدوائر من المحسوس، كل مذهب فلسفي مخصوص يجنح إلى نقل مفاهيمه من دائرة حسية مخصوصة أو إلى تغليبه على نقلِ غيره؛ وإليك فيما يلي أمثلة من ألفاظ البصر واللمس تؤيد ما نقول وفيها غَناء عن الباقي:

□ دائرة الإدراك البصري: من المفاهيم المأخوذة من دائرة حاسة البصر، نذكر المفهوم اليوناني: 'theôria' من 'theôrein' بمعنى «رأى بالعين»، وأيضا المفاهيم الفرنسية ذات الأصل اللاتيني: 'contemplation' من 'contemplare' بمعنى «تأمل» و 'speculation' من 'speculari' بمعنى «نظر» و 'intuition' من 'intueri' بمعنى «رأى».

□ دائرة الإدراك اللمسي: من المفاهيم المأخوذة من دائرة حاسة اللمس، نورد الاسم الذي يُطلق على «المفهوم» في الألمانية، وهو: 'Das Begriff' من 'begreifen' بمعنى «أمسك»، وكذا الكلمةَ التي تدل فيها على الإدراك، وهي: 'Wahrnehmung'، وتتركب من 'wahr'، وتعني «حقيقي» و 'nehmen'، وتعني «أمسك»، وكذلك المفاهيم الفرنسية ذات الأصل اللاتيني: 'compréhension' من 'comprehendere' بمعنى «أمسك» و 'conception' من 'concipere' بمعنى «أمسك» و 'appréhension' من 'apprehendere' بمعنى «أمسك».

ويبدو أن التوجهات الواسعة للفلسفة تختلف باختلاف الدوائر الحسية التي اقتبست منها مفاهيمها؛ فالفلسفات ذات التوجه المادي تميل إلى اقتباس معانيها من دائرة الإدراك اللمسي، كفلسفات التغير نحو «المادية الجدلية» و«الواقعية» وحتى «النزعة الظاهراتية»؛ أما الفلسفات ذات التوجه الباطني في مقابلها، فإنها تجنح إلى أخذ معانيها من دائرة الإدراك الذوقي، كفلسفات السعادة نحو «الروحانية» و«اللذية» و«النفعية»؛ وأما الفلسفات ذات التوجه المثالي، فإنها تميل إلى التماس مفاهيمها من دائرة الإدراك البصري،

كفلسفات الثبات نحو «المثالية» و«العقلانية» و«الحدسية»؛ وتترتب على هذه الملاحظة نتيجتان يجدر ذكرهما هنا:

إحداهما، أن هذا التفاوت بين الفلسفات في نقل مقولاتها من المحسوس يَـنِمُّ عن تصور خاص لترتيب المحسوس يدور بين المشتغلين بها، ويقوم في إنزال دائرة اللمس في الرتبة العليا من المحسوس ودائرة الذوق في الرتبة الدنيا ودائرة البصر في رتبة وسطى منه؛ وواضح أن هذا التصور يخالف التصور المتداول بين الجمهور، إذ المحسوسات عنده رتبة واحدة؛ وإلا، فإن المذوقات من وجهته أَوْلى من غيرها بالرتبة العليا، لأنها أقرب من سواها إلى إحساس الحاس، تليها الملموسات، فالمبصَرات؛ وغالب الظن أن الفلاسفة أخذوا في ترتيبهم للمحسوس بمعيار التقابل بين الظاهر والباطن، بحيث يكون الأظهر هو الأحس، بينما أخذ الجمهور في ترتيبه بمعيار التقابل بين القريب والبعيد، بحيث يكون الأقرب هو الأحس.

والثانية، أن الغلبة التي كانت لفلسفات الثبات جعلت المقولات البصرية التي تمتد جذورها إلى «أفلاطون» تهيمن في الفكر الفلسفي الحديث بقوة، منذ أن وضع «ديكارت» مقابلته المشهورة بين جوهر الجسم وجوهر الروح، حتى إن أحد مشاهير الفلاسفة المعاصرين، وهو «ريشارد رورتي» كتب كتابا تعقب فيه هذه المقولات البصرية في نظرية المعرفة ونظرية الحقيقة كما بثَّـتها ورسختها الفلسفة «الديكارتية» في الفكر الغربي الحديث[15]؛ ولا ينكر علينا إلا معاند أننا قد أصبنا عين الصواب حين اقترحنا في كتابنا: **الفلسفة والترجمة** نقلا تأصيليا لـ«الكوجيتو الديكارتي» يُبرز أصله البصري، فاستبدلنا فيه لفظ «النظر» مكان لفظ «الفكر» الذي يخلو، حسب علمنا، من كل دلالة بصرية؛ ألا ترى كيف أننا أتينا بهذه الترجمة، لا فقط بموجب ما قاله صاحبها، وإنما أيضا بموجب ما سكت عنه، لأنه لا يمكن أن يقوله، فإن **للفلسفة عماها كما لكل فيلسوف قذاه؛ وقذى «ديكارت» الذي لا يزول عنه أنه كان يبصر بالبصر ولكن لا يبصر بصره هو**؛ وإن قيل: فمن ذا الذي يبصر بصره؟ قلنا على القطع: الفيلسوف الذي يتوسل بغير مقولات البصر.

لقد نجز غرضنا من تقرير التأثيل المضموني بأنواعه الثلاثة: «التأثيل اللغوي» و«التأثيل الاستعمالي» و«التأثيل النقلي» ومن بيان كيف أن كلا منها يجعل المفهوم **يتمكن في استشكالاته**، بحيث على قدر نصيب المفهوم من التأثيل المضموني، يكون

(15) انظر كتابه: **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، وعنوانه الإنجليزي هو:
R. RORTY: **Philosophy and the mirror of nature**, Basil Blackwell, Publisher, 1983.

نصيبه من **التمكن الاستشكالي**، فالأصل في التمكن الاستشكالي هو التأثيل المضموني؛ وإذا صار المفهوم متمكنَ الاستشكالِ امتلك أسباب الاتساع والامتداد، سواء وُضِع أصلا في لغته أو نُقِل عن غيرها؛ ومن الجائز، بل من الراجح، بموجب **الاختلاف الدلالي** المقرر بين الألسن، أن يتسع ويمتد في لغته الأصلية بغير الوجوه التي يتسع ويمتد بها في اللغة المنقول منها، وهل هذا التوسع إلا موجِب لتحرر المفهوم من اتباعيته الاستشكالية وتبعيته الفلسفية لهذه اللغة! وفي هذا التحرر **تمام نمائه الاستشكالي**؛ وبعد هذا الذي قلناه، لننعطف الآن على توضيح القسم الثاني من التأثيل، وهو ما أسميناه بـ«التأثيل البنيوي».

2.2 ـ التأثيل البنيوي

لقد مر بك أن مقتضى التأثيل البنيوي التوسل بالمضمرات البنيوية في تأصيل الإمكانات **الاستدلالية** للمفاهيم، هذا التأصيل الذي يحصل منه **النماء الاستدلالي** للمفهوم؛ فظاهر أن هذا النوع من التأثيل يختص بتوسيع الأفق الاستدلالي للمفهوم، بناء على إدماجه في علاقات تمتد جذورها في التداول الذي يختص بالفيلسوف.

وإذا نحن أعملنا فكرنا في واقع الممارسة المفهومية التي يدخل فيها المتفلسف، تبينا أنه يسعى جاهدا في إيجاد ما أمكن من الطرق للانتقال بين مفاهيمه، حتى ولو لم يكن من أولئك الذين كاد «نتشه» أن يسميهم بـ«العنكبوتيين»، ممارسا نوعا من تأثيل الجناس على اسم «سبينوزا»؛ ذلك أن اسم «العنكبوت» في اللغة الألمانية، أي 'Die Spinne' يشبه في أصواته اسم «سبينوزا»، مع العلم بأن هذا الفيلسوف اشتهر بِمُحكم التنسيق للانتقالات بين مفاهيمه في كتابه: **علم الأخلاق**؛ وهل في البيوت أوهى من بيت العنكبوت ! فكيف بأحكم تنسيق يصير عند «نتشه» أوهى نسيج! إنها واحدة من مفارقاته الباهرة، وتحتها غور بعيد لا يتسع له المجال[16].

بل حتى ولو قدرنا أن المتفلسف يأبى تنسيق مفاهيمه، فلا بد له من **تشقيق** الكلام فيها، وإلا لَما كان له من سبيل إلى أن يدور كلامه ويَمور على شيء؛ فواجب التشقيق إذن يحتم عليه أن يطلب كل طريق يوصله إلى دوران كلامه، وربما دعاه تركه للتنسيق إلى أن يطلب من الطرق في الانتقال ما لا يطيقه ولا يجيزه الآخذ بالتنسيق، فيكون هو

---

(16) انظر:

F. NIETZSCHE: **Par-delà le bien et le mal,** Union générale d'Editions, Paris, 1965, § 5, p. 26-27.

S. KOFMAN: **Nietzsche et la métaphore,** édit. Galilée, Paris, 1983, p. 101-106.

بتشقيقه أبلغ في تنويع الانتقالات بين معانيه من صاحب التنسيق بتنسيقه.

وإذا تقرر أن الأصل في طلب طرق الانتقال بين المفاهيم هو التشقيق، وليس التنسيق، ولا يصار إلى اعتبار التنسيق فيها إلا بدليل، ظهر أن هذه الطرق تكون أقرب إلى استيفاء مقتضيات المجال التداولي للفيلسوف متى كانت تشقيقية منها إليه لو أنها كانت تنسيقية؛ يلزم من ذلك أن التأثيل البنيوي يكون أبرز في الطرق الانتقالية التشقيقية منه في أختها التنسيقية كما يلزم أن تكون انتقالات التشقيق أعم وانتقالات التنسيق أخص، بحيث يصح أن يقال: كل انتقال تنيسقي انتقال تشقيقي ، لكن لا يصح أن يقال: كل انتقال تشقيقي انتقال تنسيقي.

ونقف هنا على طرق تشقيقية ثلاثة، كل واحد منها يورِّث نوعا متميزا من التأثيل، وهذه الطرق الانتقالية هي: «الاشتقاق» و«المقابلة»، وما نصطلح عليه باسم «الاحتقال»؛ فلنفحص إذن كل واحد من أنواع التأثيل التي تنجم عنها.

1.2.2 ـ التأثيل الاشتقاقي: معلوم أن الدلالة الاشتقاقية هي جملة الإشارات المضمرة التي تُستمد من الصيغ الصرفية التي تُبنَى بها الألفاظ، فيكون حد التأثيل الاشتقاقي للمفهوم الفلسفي هو **الاستناد في بيان مدلوله الاصطلاحي إلى المضمرات اللازمة عن صيغته الصرفية بما يجعله مستوفيا لشرط التداول اللغوي للمشتغلين به وينمي قوته الاستدلالية على مقتضى التشقيق.**

ولنا هنا بهذا الشأن ملاحظة هامة أغفلها المشتغلون بالفلسفة العربية، على بالغ أثرها في تشكيل المفهوم الفلسفي، وهي وجود فرق اشتقاقي لا يُطوى بين اللسان العربي وغيره من الألسن الفلسفية؛ فالاشتقاق العربي، كما هو معروف، يعتمد نظام الأوزان، بينما الاشتقاق في هذه الألسن يعتمد نظام الزيادات؛ وشتان بين الزيادة والوزن، إذ الزيادة هي إضافة إلى الجذر اللغوي تقع في صدره أو عجزه أو وسطه، في حين أن الوزن هو إعادة تشكيل للجذر اللغوي بواسطة التفريق والتحريك[17]، ولك أن تقول: الزيادة ذات طابع **خطي** تنـزل من جهات المكان طولَه، بينما الوزن ذو طابع **حجمي** ينزل من جهات المكان عمقه، فيكون الوزن وحدة دلالية مستقلة، في حين لا تكون الزيادة كذلك؛ تتفرع على هذا النتيجتان الهامتان التاليتان:

أولاهما، أن «المفهومية» **أيسر وأظهر** في اللغة العربية منها في غيرها من اللغات الفلسفية؛ ذلك أن استقلال الوزن هو استقلال لقالب مفهومي، إذ أن كل مادة لغوية

---

(17) المقصود بـ«التحريك» هنا إدخال الحركات الأربع على الحروف.

أُفرِغت فيه صِيغَ (بفتح الغين) منها بالضرورة مفهوم مستقل، في حين أن الزيادة لا تصوغ بالضرورة مفهوما، وغاية ما تفعله هو أنها تعين على صوغه؛ ولئن سلمنا بما صار يقال ويُعتقد من أن الفلسفة هي طلب المفاهيم وإن لم يكن هذا قولنا ولا معتقدنا، أصبح اللسان العربي أقرب إلى الفلسفة من غيرها، ألا ترى كيف أن الوزن هو مثال لتوليد المفاهيم! وكل ما كان بهذا الوصف كان بمنزلة **مفهومِ مفاهيم**، فيكون اللسان العربي قد ضمّ لا مفاهيم فحسب، فتساويه الألسن الأخرى، بل ضَمّ أيضا **مفاهيم المفاهيم**، فيعلو عليها علوا لا منازع فيه؛ فإذن **يُسر** مفهومية اللغة العربية يأتيها من وجودها على هيئة صيغ صرفية فيها من الاستقلال ما ليس في الزيادات، والاستقلال شرط في المفهومية؛ **وظهور** مفهومية اللغة العربية يأتيها من دخول المفاهيم في هذه الصيغ دخول الأنواع في أجناسها، وهو ما لا تتحقق به الزيادات في علاقتها بالجذور، والدخول في الجنس شرط في علو الرتبة.

والثانية، أن «التأثيلية» **أرسخ وأوجب** في اللغة العربية منها في غيرها من اللغات الفلسفية؛ فلما كان كل وزن مفهوما كما يكون الموزون به مفهوما، فإنه يحمل مدلولا كما يحمله، فيكون له تأثيله الخاص كما يكون لهذا تأثيله؛ ثم لما كان الوزن مفهوم المفهوم أيضا، مخالفا في ذلك الموزون به، فإنه ينقل هذا المدلول المؤثَّل إلى كل موزون به، فيكون تأثيل المفهوم الحاصل بطريق الوزن متوسلا بمدلول مؤثَّل في أصله على خلاف المفهوم الحاصل بطريق الزيادة؛ **فرسوخ** تأثيلية الوزن يأتي من كونه يحمل تأثيلا لا يوجد بالضرورة في الزيادة، بما أنه هو مفهوم وهي ليست كذلك في صورتها اللفظية، **ووجوبها** يأتي من كون هذا التأثيل الأول لا ينفك عن المفهوم الذي تفرع من الوزن، فضلا عن تأثيله الثاني الذي هو له من جذره اللغوي، بينما المفهوم المتفرع بالزيادة لا يدخله في الغالب إلا التأثيل المستمد من جذره.

وإذ عرفت هذا، فاعلمْ أن الدلالة الاشتقاقية في اللسان العربي على وجه الخصوص تنقسم قسمين:

أ. دلالة الصيغة على نفسها، حيث إن كل صيغة وُضِعت في الأصل لمعنى أو معان معينة كما إذا استعملنا مصطلح «الاستطاعة»، فأفاد ببنيته التي جاءت على وزن «استفعال» معنى «طلب الطاعة»، فيكون قول القائل: «أستطيع هذا الأمر» دالا على معنى «أن هذا الأمر، إذا استدعيتُ طاعته أجابني»[18].

---

(18) أبو حيان التوحيدي: **الهوامل والشوامل**، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر، القاهرة، ص. 97.

ب. دلالة الصيغة على لوازمها، حيث إن كل صيغة تلزم عنها معان مخصوصة نحو قولنا: «الناطق»؛ فهذا المصطلح يفيد ببنيته التي أتت على وزن «فاعِل» وجود «مفعول» بحيث لا يصح أن يقال: «ناطق من غير منطوق»، ولا أن يقال: «منطوق بغير ناطق».

وإذا أنت وعيتَ ما قلناه من أن هذه المدلولات الاشتقاقية مفاهيم من رتبة عليا تسد مسد الأجناس لغيرها ـ أي مفاهيم للمفاهيم ـ تأكدت من أنها تنـزل في اللسان العربي منزلة المعاني العقلية الكلية التي لا تفارق عمليات التفكير والتعبير عند كل حامل لهذا اللسان، نظرا لكونها مستنبطة من القوالب التي تُصب فيها المواد اللغوية والمضامين المعرفية؛ ولولا اتباعه لها نطقا ومنطقا، لما أمكن دوران كلامه على شيء ولا جولان فكره في شيء.

ومن يتبصر بهذه الحقيقة اللغوية ذات البال، لا يسعه إلا أن يتعجب من غفلة «متفلسفة الإسلام» عنها، بل أن يستنكر ما دأبوا عليه، في اشتغالهم بالمقابِلات العربية للمصطلحات الفلسفة اليونانية، من قطع صلاتها بمعانيها الاشتقاقية ولو أن بعضهم يأتي على ذكرها، إن جملة أو تفصيلا، لا للتعريف بها أو التنبيه على قوتها، وإنما للاحتراز منها أو التحذير من ضررها.

ولإيضاح ذلك في نهاية كلامنا عن التأثيل الاشتقاقي ، نفحص مثال مفهوم «الموجود»، فمن معاني هذا المصطلح ما يلي:

- أنه مشتق من مصدر هو: «الوجود»
- أنه يدل على موضوع موصوف بالوجود
- أن صيغته موضوعة للدلالة على المفعولية
- أن هذه المفعولية تستلزم فاعلا هو: «الواجد» وفعلا هو: «وَجَد».

وحق المتفلسف العربي الذي يتخذ له هذا المصطلح من دون سواه أن يقوم بتوظيف هذه المعاني المختلفة في ما يثير بصدده من أسئلة وما يتوسل به من أدلة، بانيا عليها معاني غيرها تزيد في تصحيح وتوسيع نطاق هذا المصطلح الاستشكالي والاستدلالي؛ لكن الفارابي ـ وفي أثره ابن سينا وابن رشد ـ دعا صراحة وضمنا إلى إسقاط كل هذه المعاني الاشتقاقية على أنها مدلولات مغلِّطة وإلى استعمال مفهوم «الموجود» على أنه دال دلالة المصدر، قائلا: «ينبغي أن تعلم أن هذه اللفظة، إذا استُعملت في العلوم النظرية التي بالعربية مكان «هست» الفارسية»، فينبغي ألا يُخيَّل

معنى الاشتقاق ولا أنه كائن عن إنسان آخر، بل تُستعمل على أنها لفظة شكلها شكل مشتق من غير أن تدل على ما يدل عليه المشتق، بل إن معناه معنى مثال أول غير دال على موضوع أصلا، ولا على مفعول تعدى إليه فعل فاعل، بل يُستعمل في العربية دالا على ما تدل عليه «هست» في الفارسية و«إيستين» في اليونانية»[19].

وواضح أن الفارابي، في دعوته هاته، غابت عنه كليا مكانة الصيغ الصرفية من التفكير، فليست هي مجرد مضامين ذهنية يمكن التصرف فيها بالزيادة أو النقصان، وإنما هي بمثابة الصور الذهنية التي تتولى حمل هذه المضامين والتي لا تتم عمليات التفكير إلا بها، فلا يمكن أن يُفكَّر في أي مضمون، كائنا ما كان، إلا إذا تشكل بإحداها؛ ومتى تشكل بها لازمه معناها، لا ينفك عنه أبدا، ولا يمكن صرف هذا المعنى إلا بصرفها وإبدال غيرها مكانها، في حين يدعونا الفارابي إلى حفظ هذه الصورة ـ وهي هنا صورة «المفعول» ـ مع صرف معناها ـ أي المفعولية ـ، فيكون كمن يدعونا إلى إتيان محال.

ولولا مخافة الاسترسال في الكلام، حتى الإطالة أو الإملال، لسقنا أمثلة عدة من هذا التأثيل، نستخرجها من نصوص غير فلاسفة الإسلام؛ وحسبنا هنا أن نشير أن لجوء هؤلاء إلى التأثيل الاشتقاقي يختلف باختلاف القوة الاشتقاقية للغاتهم، فقد يكون لجوء الفيلسوف إليه أظهر في لسانه من لجوء غيره إليه في لسانه، لظهور التفاوت في هذه القوة بين اللسانين؛ فلما كانت الألمانية، مثلا، أقوى اشتقاقا من اللغة الفرنسية، فالفلاسفة الألمان يباشرون هذا التأثيل على نطاق أوسع من نظرائهم من الفرنسيين؛ ويكفينا شاهدا على ذلك استخدامهم لطريق «النقل إلى الاسمية»، وهو يقوم في إدخال إحدى أدوات التعريف على الكلمة، فتنتقل من وضعها الصرفي، كائنا ما كان، إلى وضع الاسم المستقل؛ وهذا الطريق، وإن وُجد في غير لسان فلسفي، فإنه في الألمانية أظهر وأرسخ، حتى إنه يجوز إجراؤه على أية مقولة نحوية، بدءا من الفعل، مصرفا أو غير مصرف، وانتهاء بالظرف، مكانيا أو زمانيا؛ وقد جاء استخدام الفلاسفة له في غاية التوسع والانتشار كما لو أن لغتهم ولَّدت في نفوسهم ميلا قويا إلى تقرير المفهومية في كل شيء.

وبالجملة، فإن التأثيل الاشتقاقي الذي يقضي بحفظ المضمرات الصرفية للمفهوم

(19) الفارابي: كتاب **الحروف**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1969، ص. 113-114.

في الاشتغال به، يُمكِّن من تنمية قدرته الاستدلالية بما يوافق المقتضيات اللغوية لمجاله التداولي؛ ومتى لم تُحفظ هذه المضمرات التي تصله بأسباب التداول الخاص بالفيلسوف، ضعفت فيه هذه القدرة وضاقت الانتقالات التي يمكن أن يأتي بها.

2.2.2 ـ **التأثيل التقابلي**: معلوم أن «المقابلة» هي ذكر الشيء مع ما يقابله، و«المقابِل» هو النظير، **والنظير لا يكون عينَ نظيرِه**، وما لا يكون عين نظيره على قسمين: فقد يباينه أو يماثله.

والنظير المباين، على ما تقرر، أنواع ثلاثة: أحدها، **النقيض**، وهو النظير الذي لا يجتمع إلى نظيره ولا يرتفع عند ارتفاعه، ومثال النقيضين: «الوجود» و«العدم»؛ والثاني، **الضد**، وهو النظير الذي لا يجتمع إلى نظيره وقد يرتفع عند ارتفاعه، ومثال الضدين: «الوجود» و«الصيرورة»؛ والثالث، **الخلاف**، وهو النظير الذي قد يجتمع إلى نظيره وقد يرتفع عند ارتفاعه، ومثال الخلافين: «الوجود» و«الماهية»[20]؛ وقد أُطلِق على النظائر المباينة اسم «الأضداد»، وسوف نستعمله بهذا المدلول الأعم في سياق كلامنا عن المقابلة، مع التنبيه على استعمالنا له في مدلوليه الأخصين متى لم نأمن اللبس: أحدهما، المدلول المنطقي الذي يكون به مقابلا للنقيض، وهو الذي أتينا على ذكره؛ والثاني، المدلول اللغوي الذي يكون به مفيدا لمعنيين متباينين، وهو الذي سبق أن ذكرناه في الفصل الأول وستكون لنا عودة إليه.

أما النظير المماثل، فهو الشبيه، وهو النظير الذي يشارك نظيره في بعض الصفات، لكن ليس في كلها، وهو على مراتب تختلف باختلاف الصفات المشتركة، فإن زادت هذه الصفات ارتفعت رتبته، وإن نقصت انحطت هذه الرتبة، ومثال الشبيهين: «الوجود» و«الجوهر»؛ وأبرز الأشباه ثلاثة: **الشبيه الأدنى**، وهو النظير الذي لو نقصت منه صفات معدودة، لصار إلى رتبة المباين؛ **والشبيه الأعلى**، وهو النظير الذي لو زادت فيه صفات معدودة، لصار إلى رتبة المساوي؛ والشبيه **الأوسط**، وهو النظير الذي هو في بعده من المساواة كبعده من المباينة؛ وقد أُطلِق على النظائر المماثِلة هي الأخرى اسم «الأمثال»، على أن «المِثل» قد استُعمِل أيضا في معنى «المساوي»، وقد احترزنا منه هاهنا بالقيد: «لا يكون عين النظير» الذي أدخلناه في حد النظير أعلاه.

فيتحصل لنا نوعان أساسيان من المقابلة: النوع الذي تندرج فيه الأضداد، ونسميه بـ«**المقابلة** «**العنادية**» أو **الطباقية**»، علما بأن «الطباق» هو، كما في اصطلاح البلاغيين،

---

(20) اختص نظار المسلمين بتمييز هذا الصنف من التقابل.

الجمع بين الشيء وضده بالمعنى الأعم، والنوع الذي تندرج فيه الأمثال، ونسميه بـ«**المقابلة الوفاقية**».

ولما كان التقابل ذا صبغة بنيوية، فإن الإشارات الإضمارية أو المضمرات التي يورِّثها تكون من الصنف الاستدلالي؛ ثم لما كان المتقابلان أو النظيران يتوسط أحدهما بالآخر، فإن هذه الإضمارات الاستدلالية تكون من الصنف الاستدلالي غير المباشر؛ وبناء على هذا، يمكن أن نضع للتأثيل التقابلي التعريف التالي:

التأثيل التقابلي للمفهوم الفلسفي هو: **الاستناد في بيان مدلوله الاصطلاحي إلى المضمرات غير المباشرة اللازمة عن توسط نظائره، أضدادا كانت أو أمثالا، توسطا يقوم بشرائط التداول اللغوي والمعرفي للمشتغلين به وينمي قوته الاستدلالية التشقيقية.**

اعلمْ أن كلام كل فيلسوف يدور على عدد من المفاهيم المتقابلة، بل قد يختص ببعضها، فلا يورد سواها؛ ولا يكتفي الفيلسوف باقتباس ما سبق تداوله منها وتقلُّدِه له والوقوف عنده، بل إنه غالبا ما يدخل في إنشاء ما لم يُسبَق إليه وما لم يتقلده غيره، حتى يكاد يكون الجانب الأصيل والمميَّز في مذهبه يقاس بما تضمنه من تقابلات في مفاهيمه، إن لم يكن مرده إلى هذه التقابلات عينها؛ ولا عجب إذ ذاك أن تُؤثَر عن الفيلسوف بعض المقابَلات، فتصير عنوانا على فكره أو يجري بعضها على الألسن، حتى كأنه لم يضعها واضع، أو تتلقاها شُعَب أخرى من شعب المعرفة بالقبول، حتى كأنها من وضعها، وليس من وضع غيرها.

والأمثلة على الممارسة التقابلية في الفلسفة أكثر من أن تحصى، حتى تنتابنا الحيرة الشديدة في اختيار ما نوضح به ادعاءنا بشأنها؛ ولكي يكون هذا التوضيح أبين من غيره وأقطع للنزاع، فلا أنسب لهذا الغرض من أن نلتمس هذه المقابَلات عند مَن يُفترض فيهم الفرار من طرق تشقيق الكلام الطبيعية ـ بما أن التقابل هو واحد من أبلغها ـ وهم أولئك الذين اختاروا طريق الاستدلال المنسَّق، حتى إذا صدقت في حقهم دعوانا، كنا على يقين من أن صدقها في حق المتفلسف الذي يأبى ركوب طريق التنسيق أولى؛ ويبلغ توضيحنا نهايته متى استخرجنا أمثلتنا من كبيرهم الذي لا ينازع أحد في رئاسته لهذا الطريق، وما هو إلا «باروخ سبينوزا»! ففي كتابه المتميز: علم **الأخلاق** من التقابلات المفهومية، المصرح بها والمضمرة، ما نستغني به عن سواه، منها ما هو من وضعه، ومنها ما هو من وضع غيره وقد ارتضاه لنفسه؛ وإليك منها ما صرح به:

المعرفة التامة / المعرفة الناقصة؛ الفكرة / الصورة؛ الفهم / الخيال؛ الحدس /

العقل؛ العقل / الجسم؛ الإرادة / الفهم؛ الوجود / الماهية؛ الجوهر / الصفة؛ الصفة / الأثر؛ الفردي/ الكلي؛ المشخص / المجرد؛ الضرورة / الجواز؛ اللامتناهي / المتناهي؛ السبب الملازم / السبب المتعدي؛ السبب بالذات / السبب بالعرض؛ السبب / الأثر؛ الطبيعة الطابعة / الطبيعة المطبوعة؛ الثبات / التغير؛ المدرَك بذاته / المدرَك بغيره؛ الفعل / الانفعال؛ الحرية / العبودية؛ الخلود / الدوام؛ السعادة / الفرح؛ الفرح / الحزن؛ الكرم / الحزن؛ المحبة / الكراهية؛ الرجاء / الخوف؛ الإعجاب / الازدراء؛ الرحمة / الحسد؛ الفخر / الخجل؛ الخير / الشر؛ الدين / الخرافة وغيرها.

كما أن الأغراض الاستدلالية التي يتوخاها الفيلسوف من هذه التقابلات متنوعة، منها ما يلي:

◆ **رفع التعارض**: لا ينكر إلا مجاحد أن الفيلسوف لا يبرح يطلب نوعا من الاتساق في نفسه وفي أفقه حتى ولو يكون من أولئك الغلاة الذين ينكرون جدوى كل اتساق، لأن عدم اتساقه يحتاج إلى اتساق لكي يكون كذلك؛ لذلك، فحيثما بدا له مظهر من مظاهر التناقض أو التضاد أو التخالف في قوله أو في أقوال غيره، كانت المقابلة وسيلته في رفعها.

◆ **دفع الاعتراض**: لما كانت الفلسفة أصلا ممارسة الاعتراض، أو، كما يقال، ممارسة النقد، فإن الفيلسوف على قدر ما يكون ناقدا، يكون منقودا، والأجدر به أن ينقد نفسه قبل أن ينقده غيره؛ والغالب في هذا النقد أن يبرز وجها من وجوه التعارض في أقواله، فتكون المقابلة أفضل سبله لدفع هذا النقد المحتمل، لأنها أحفظ لمذهبه من التسليم والمسالمة.

◆ **تحقيق المخالفة**: لئن لم يكن همُّ الفيلسوف أن يتبع الشاذ من الآراء، فلا أقل من أنه يسعى إلى أن يأتي بما لم يُسمع به ولم يُسبق إليه، فتراه يندفع في مخالفة فئتين من الناس هما: «الجمهور» و«الفلاسفة»؛ أما الفئة الأولى، فلأن أقوال أفرادها تُعد سابقة على التفلسف، حيث إنها نتاج بادئ الرأي وسابق الوهم، فلا يقين فيها ولا ثقة بأهلها؛ والثانية، فلأن أقوال أهلها تُعد منافِسة، ولا سبق له بغير ظهور الحق على يده، لا على يد منافسه؛ فهمُّ كل فيلسوف أن تبتدئ الفلسفة معه، لا مع ما سواه، تقدموه أو عاصروه.

وتقوم هذه المقابلة في الأغراض الاستدلالية الثلاثة: «رفع التعارض» و«دفع

الاعتراض» و«تحقيق المخالفة»، على تفريق الفيلسوف بين طرفين اثنين، إما أن يقبل أحدهما ويرد الآخر أو يَجْعل أحدهما أصلا والآخر فرعا أو يقيد كلا منهما بسياق مخصوص أو مقام مخصوص، على أن يكون له فضل السبق إلى التبصر بالفروق بين هذين الطرفين؛ ولا يبعد أن يرتقي درجة، فيفرق في أحد الطرفين أو في كليهما بين طرفين آخرين تحتهما، آتيا فيهما ما أتاه في الطرفين الأصلين من تفضيل أو ترتيب أو تقييد.

والأهم في هذا كله هو أن الفيلسوف يستثمر هذه المقابَلات التي يركب بعضها فوق بعض في إنماء القوة الاستدلالية لمفاهيمه، حيث إن كل تقابل بين مفهومين، وفاقيا كان أو طباقيا، يشكل وحدة استدلالية قائمة بذاتها؛ وتوضيح ذلك أن كل طرف من طرفي التقابل يسد مسد مقدمة يُستنتَج منها الطرف الثاني، إذ يمكن نقل صفات المفهوم الأول إلى المفهوم الثاني؛ فإذا كان التقابل وفاقيا، كان النقل **مباشرا** بموجب القاعدة التشقيقية المستقرة: «أن حكم الشيء حكم مِثله»، على أن هذا النقل يكون على درجات ثلاث، إما أن يكون المفهوم المنقول إليه أولى بهذه الصفة أو ليس أولى بها من المفهوم المنقول منه؛ وفي هذه الحالة الثانية، إما أن يكون مساويا له أو أدنى منه فيها؛ وإذا كان التقابل طباقيا، كان النقل **غير مباشر** بموجب القاعدة التشقيقية: «أن حكم الشيء يضاد حكم ضده»، على أن يكون هذا النقل على أنواع ثلاثة: إما أن يكون المفهوم المنقول إليه نقيضا للمفهوم المنقول منه أو خلافا له أو ضدا بالمعنى الأخص كما ذُكِر؛ وإذا كان التقابل الواحد بمثل هذا الثراء الاستدلالي، فما ظنك بالتقابلات وهي تأتي بعده تِباعا، مزدوجة بما تقدمها أيما ازدواج!

وفي كل ذلك، قد لا يحتاج الفيلسوف إلى أن يصرح بالمفهوم المقابِل الذي يبني عليه؛ فقد يأتي من خصائص المفهوم الذي يتأمل فيه ما لا تُدرَك أسبابه ولا تستقيم صحته إلا بتقدير هذا المقابِل؛ وقد يكون أضمره، لا لأنه قرر السكوت عنه إبرازا لطرافة ما يقول، وإنما لأنه سبق أن صرح به، أو لأن العلم به ميسَّر من سياق مذهبه، أو لأن منافسيه أو ناقديه تولوا التصريح به، أو لأنه مشترك بينه وبين عموم المشتغلين بالفلسفة، أو لأنه مبثوث في المجال التداولي الذي يجمعه إلى أفراد قومه قاطبة؛ ولا مراء في أن الفيلسوف كغيره ممن يجعلون للتداول مكانا في إنتاجهم، قصدوا إلى ذلك أم لم يقصدوا، يعوِّل على ما سبقت معرفته من لدن خصوص أو عموم، إن خاصا كان أو عاما، ويكون تعويله على العام المعلوم للعموم أشد من تعويله على الخاص المعلوم للخصوص، فتجده لا يفتأ يسند مفاهيمه إلى ما استقر في مجاله التداولي من عام المقابَلات أو معلوم المقابِلات، جاعلا فيها أسبابا قوية للترسخ والتكثر.

ولما كان التأثيل بواسطة التقابل أبرز أنواع التأثيل البنيوي التي مارسها الفلاسفة، تسليما بحجيته بينهم، فقد أفردناه بفصل مستقل بسطنا القول فيه عن قانون المقابلة، خصائص ومظاهر وآثارا، وسقنا فيه من الأمثلة التطبيقية ما لا يمكن أن يجحد الجاحد فائدته في تأثيل المفاهيم الفلسفية.

ولا يبقى لنا إلا أن نأتي إلى دفع الشبهة التي قد تَرِد على تحديدنا للمقابلة، إذ جعلناها تجمع بين الأضداد والأمثال من غير تفريق؛ والغالب عند المعترض أن يفرق بينهما، فيجعل المقابلة تختص بالأضداد والمماثلة تختص بالأمثال؛ وندفع هذا الاعتراض من الوجوه الآتية:

- أن البنية الأعم التي ينضبط بها المِثْل هي عينها التي ينضبط بها الضد؛ ذلك أن في كليهما طرفين اثنين وعلاقة واحدة، وهي عبارة عن انتقال يكون فيه أحدُهما مصدرا والآخر مقصدا، بحيث يصح القول بأن الأصل فيهما معا هو هذه البنية العلاقية، ويكون حصولهما منها بتخصيصين مختلفين، أحدهما **تخصيص إثبات** في حالة المِثْل والثاني **تخصيص نفي** في حالة الضد؛ والجدير بالتنبيه عليه بهذا الصدد هو أن **قدر التكييف لهذه البنية واحد** في التخصيصين معا، فلا يزيد تغيير عامل النفي لها عن تغيير عامل الإثبات كما لا ينقص تغيير الإثبات لها عن تغيير النفي، على خلاف الرأي الشائع بأن النفي يدخل على الإثبات، فيكون تغييرا من فوق تغيير، وإنما كلاهما يدخل على أصل واحد بالتساوي مع الآخر.

- أن المِثْل قد يخرج إلى الضد والضد قد يخرج إلى المِثْل؛ فلو فرضنا أن المماثلة حاصلة بين مفهومين في صفات معينة في مقام مخصوص، فلا يمتنع أن يوجد مقامٌ غيرُه تنقلب فيه هذه المماثلة إلى مضادة، فمثلا «الوجود» و«الجوهر» متماثلان، حيث إن الجوهر لا ينفك عن الوجود، لكن هذا التماثل يضمحل لو كنا في مقام الكلام عن «الماهية»، إذ الجوهر يماثل الماهية، بينما الوجود يضادها، فيكون الجوهر والوجود متضادين؛ والعكس أيضا صحيح، فقد ننطلق من المضادة بين مفهومين لاعتبارات مقامية معينة، فنَتَّجه، لاعتبارات مقامية تعارضها، إلى المماثلة بينهما كما إذا عكسنا وضع المثال السابق.

- أن البنية الأوسع للمِثْل تتضمن الضد؛ تُعرَف هذه البنية الأوسع منذ «أرسطو» باسم «التناسب»، وتتضمن أربعة حدود بدل اثنين، كل حدين منها يجتمعان في نسبة، وتجتمع النسبتان المحصَّلتان فيما بينهما بواسطة العلاقة: «مِثْل» أو ما يقوم مقامها نحو كاف التشبيه؛ لكن الملاحَظ هو أن كل واحدة من النسبتين تقيم تضادا بين حديها،

فتكون الحدود الأربعة داخل النسبتين المتماثلتين متضادة اثنين اثنين؛ فمثلا تكون البنية الموسَّعة لمثالنا السابق هي: «الجوهر بالنسبة للعرض كالوجود بالنسبة للماهية»، وقد عرفتَ أن الماهية تضاد الوجود في النسبة الأولى، فيكون نفس التضاد داخلا على حدي النسبة الثانية، أي الجوهر والعرض، وذلك بموجب المماثلة الموجودة بين النسبتين، فيتضمن المثال الموضوع أصلا للمماثلة معنى «المضادة» أيضا كأنه لا مماثلة من غير مضادة، فتكون شرطا فيها.

وإذا تبين هذا، لا نستغرب أن القليل من الدارسين الذي نظروا في آلية المقابلة في الخطاب الفلسفي، احتاجوا إلى أن يجمعوا إليها في هذا النظر آلية المماثلة؛ فهذا أحد مؤسسي نظرية الحجاج المعاصرة، وهو «خايم بيـرِلـمان»، يقول في كتابه القيم: «مطوَّل الحجاج» ـ الذي خصص فيه حيزا هاما لآلية التفريق ـ ما يستفاد منه بوضوح أن المماثلة مردودة إلى المقابلة، ونص قوله هو التالي: » إن هناك سبيلا إلى أن نؤوِّل كل مشابهة على أنها تفريق يكون المشبَّه [منها] حدَّه المعياري والعناصر المشبه بها الممكنة حدَّه الإشكالي»[21]؛ إذ أنه يجعل كل مقابلة (أو تفريق) تجمع بين طرفين، أحدهما ينزل منزلة معيار للآخر، فيلزم من كلامه أن ما يجمع بين طرفي المماثلة (أو المشابهة) هو عينه الذي يجمع بين طرفي المقابلة، فلا تدخل المقابلة على النسبتين اللتين تتركب منهما المماثلة فقط، بل تدخل كذلك على العلاقة بين هاتين النسبتين نفسها كما لو قلنا بالإضافة إلى المثال السابق: «الجوهر بالنسبة للعرض يقابل الوجود بالنسبة للماهية»، وهذا منتهى ما يمكن أن نصل إليه في رد المماثلة إلى المقابلة.

أما زميلته «أولبْـرِيختْس تيـتيكا» التي شاركته تأليف كتابه المذكور، فتقول في مقالة مستقلة لها عن التقابلات الفلسفية بأن المماثلة هي المحرك الأكبر لتكوين المقابَلات، ضاربة لنا مثالا بالتقابل: «واقع / تعبير»، إذ جعلت منه الأصل الذي تفرعت عليه بطريق المماثلة تقابلات متداولة متعددة، منها: «شيء / لفظ»، فكر / كلام»، «واقع / رمز»، «قصد / تعبير»، «كلي / جزئي»، «روح / حرف»، «تأويل / نص»[22]؛ فيرجع مجمل كلامها إلى أن المقابلة تتوسل بالمماثلة في تولدها، بحيث لا انفكاك للأولى عن

---

(21) انظر:

Ch. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA: **Traité de l'argumentation,** Editions de l'institut de Sociologie, 1970, p. 572.

(22) انظر:

L. OLBRECHTS-TYTECA: «Les couples philosophiques, une nouvelle approche», dans **Revue internationale de philosophie,** 1979, 33^{e} anneée, n° 127-128, p. 92-93.

الثانية، فيصير هذا التوسل أشبه برد المقابلة إلى المماثلة منه بشيء آخر.

ورأينا أن هذا الرد المزدوج: رد المماثلة إلى المقابلة ورد المقابلة إلى المماثلة، من باحثين مرموقين اشتركا معا في الاشتغال بهما ـ وهو رد ينتهي بالمطابقة بينهما ـ ينهض دليلا قاطعا على أن العلاقة بين هاتين الآليتين هي من القوة بحيث لا ينفع في استيفاء شرطها إلا اجتماعهما في آلية واحدة، سميناها نحن «المقابلة» وقد يسميها غيرنا «المماثلة»، لِـمَ لا! أما ترى كيف أن الأصل في هذه وتلك إنما هو أصل واحد! ألا وهو **اتفاق شيئين في أوصاف واختلافهما في أوصاف!** فمن هَمُّه جانب الاتفاق، ظفِر بحاجته في اسم «المماثلة»، ومن هَمُّه جانب الاختلاف، ظفر بها في اسم «المقابلة».

3.2.2. ـ التأثيل الاحتقالي (أو الحقلي): معلوم أن الفعل «احتقل» هو صيغةُ «افتعل» من «حقَل»، أي زرع، ومنه «الحقل»، أي البقعة المزروعة، فيكون مدلول الفعل: «احتقل» هو «اتخذ الحقل»، ومدلول الاحتقال هو «اتخاذ الحقل»؛ وعلى أساس معنى «الحقل»، أي «البقعة المزروعة»، نريد أن نضع المدلول الاصطلاحي لـ«الاحتقال»، فنأخذ معنى «النطاق» أو «الحد المحيط» الذي يفيده لفظ «البقعة» ومعنى «الإثمار» أو «الإنتاج» الذي يفيده لفظ «الزرع»، فيكون مجمل المدلول الاصطلاحي للاحتقال هو **اتخاذ نطاق منتج**.

على أن لفظ «حقل» استُخدم في شُعَب العلم المختلفة، بدءا من علم المنطق وانتهاء بعلم النفس، وأريد به عموما «بنية موسعة» أو «نسق مضيق»؛ فقد تتألف البنية من أقل العناصر وأقل العلاقات كما قد يتألف النسق من أكثر العناصر وأكثر العلاقات، في حين يتألف الحقل من عناصر لا هي بالأقل ولا هي بالأكثر ومن علاقات لا هي بالأقل ولا هي بالأكثر، فيكون وسطا بين البنية الدنيا والنسق الأعلى[23]؛ ونحن في استعمالنا له نخصص هذا المعنى العام من جهتين اثنتين:

إحداهما، أن العناصر التي يتضمنها الحقل هنا هي المفاهيم الفلسفية، فيكون هذا الحقل حقلا مفهوميا ذا صبغة معنوية، لا صبغة تصورية؛ وبيِّن أن مقتضى «النطاق» الذي استفدناه من جانب معنى «البقعة» من «الحقل» في سابق تحديدنا الإجمالي لمسمى «الاحتقال»، إنما هو هذه المفاهيم عينها في اجتماعها في فئة مخصوصة كأنما أحيط بها كما يحاط بوسط الشيء.

---

(23) بسطنا الكلام في البنية في كتابنا: **اللسان والميزان**، ص. **173-210**.

والثانية، أن العلاقات التي تقوم بين عناصر الحقل المفهومي هي العلاقات الاستدلالية ذات الصبغة التشقيقية، بحيث قد يكون بعضها تنسيقيا وقد لا يكون كذلك؛ وبيّن أن مقتضى «الإنتاج» الذي استفدناه من جانب معنى «الزرع» من الحقل إنما هو جملة هذه العلاقات الاستدلالية التشقيقية عينها في توالد بعضها من بعض.

وعلى هذا، يكون **حد التأثيل الاحتقالي للمفهوم الفلسفي هو تزويده بحقل مفهومي يضرب نطاقا على مفاهيم مخصوصة يَنتُج بعضها من بعض بعلاقات استدلالية مضمرة تنمو على مقتضى شرط التداول المعرفي للمشتغلين بهذا المفهوم**؛ ونحن نذكر لك تفصيل ما أجملناه.

اعلمْ أن الفيلسوف ما أن يضع مفهومه، حتى يحتاج في بيان إجرائيته إلى تشقيق الكلام بصدده، إلا أن هذا التشقيق لا يحصل على مقتضى التحكم أو بالمصادفة، ولا، بخلاف ذلك، على مقتضى اتخاذ قوانين صلبة، لا تحكم فيها ولا مصادفة، وإنما يحصل بالانضباط **بمعايير مرنة** مستمدة من داخل المعرفة الفلسفية أو، إن شئت قلت، داخل «اللعبة الفلسفية»؛ وتتبدى لنا هذه المعايير متى رجعنا فيها إلى الأصل المعروف الذي تتولد بواسطته الممارسة الفلسفية، ألا وهو «السؤال» !؛ إذ يفتتح كلامه في المفهوم بالتساؤل عنه، ويأتي تساؤله على وجوه متعددة قد نصوغها على شاكلة أم الصيغ التي اشتهرت بها الفلسفة، وهي: «ما هو كذا؟»؛ وعلى قدر هذه الوجوه، يكون تشقيق الكلام في المفهوم، حتى إذا خلُص من هذا التشقيق، تخلصت له جملة من المفاهيم التي تدور في فلكه.

ونذكر من هذه الوجوه في السؤال ما يلي: ما وجود كذا؟ وما طبيعته؟ وما موضوعه؟ وما عناصره؟ وما صنفه؟ وما أقسامه؟ وما مرتبته؟ وما الغاية منه؟ وما الوسيلة إليه؟ وما سببه؟ وما أثره؟ وما منفعته؟ وما لواحقه؟ وما أشباهه؟ وما نظائره؟ وما أدلته؟ وما الاعتراضات عليه؟ وقس على ذلك ما شابهه، إلا أن هذه الوجوه، وإن تعددت وتفاوتت، تبقى محصورة محصّلة، يحفظها المتفلسف في صدره حفظا ويبادر إلى استحضارها كلما ألقَى بمفهوم إلى غيره أو أُلقي به إليه، جاعلا منها واسطته إلى إدارة الكلام عليه؛ ولما كانت هذه الوجوه في السؤال تتعلق أساسا بالمفهوم، فقد جاز لنا أن نختصها باسم مشتق من اسمه، فنسميها بـ«وجوه الاستفهام»، لأن **الاستفهام** طلب الفهم، وهو المراد، فإذن لا يُستفهَم إلا عما هو مهيأ لأن يكون مفهوما؛ ثم إن الاستفهام يُشترط فيه أمران اثنان: **أولهما** أن يكون المستفهِم **شاكا** في ما يستفهم عنه، وحصول الشك في الشيء هو مقتضى «الاستشكال» الذي يدخل في حد الفلسفة، ألا

ترى أنه يقال: «الإشكالات الفلسفية»، ولا يقال: «المسائل الفلسفة» إلا تجوزا، وإن كان لفظ «المسألة» و«السؤال» مشتقان من نفس المادة اللغوية: /س أ ل/، لأن المسألة قد تكون قضية علمية، والقضية العلمية أصلا تقريرية لا شك فيها أو برهانية لا إشكال معها؛ وبذلك، **يكون الاستفهام هو السؤال الاستشكالي النموذجي**، بمعنى أنه وحده السؤال الفلسفي الحقيقي؛ **والأمر الثاني**، أن يعتقد المستفهِم إمكان العلم بالمُستفهَم عنه، وحصول هذا الاعتقاد هو مقتضى «الطلب» الذي يؤخذ أيضا في حد الفلسفة، إذ يقال: «الفلسفة طلب الحكمة» أو «الفلسفة طلب الحقيقة»، فلا يُطْلَب الشيء إلا من أجل أن يُعلم، ولا علم به من غير أن يتقدم إمكان العلم به، فإذا عُلم، تُرك الطلب؛ إلا أن إمكان العلم لا يوجب من ذاته أن يكون إمكانا قريبا، بل قد يكون إمكان بعيدا؛ والأظهر أن الإمكان المطلوب في الاستفهام الفلسفي إمكان بعيد، لأن الفلسفة، كما تقرر، طلب متواصل، لا انقطاع معه، فيكون المستفهِم معتقدا إمكان العلم بما يستفهم عنه من غير جزم بتحقق هذا الإمكان له ولا حتى لغيره عن قرب[24].

أما السؤال، على وجه العموم، فهو طلب الجواب، وطلب الجواب يكون في السؤال الاستخباري كما يكون في السؤال الاستفهامي، وشتان بين الطلب الاستخباري والطلب الاستفهامي، والفرق بينهما من وجهين: **أحدهما**، أن الجواب على الأول يكون **بخَبَرٍ** العلمُ (بضم الميم) به لا يوجب فهمه، فقد يعلم المستخبر بالخبر المطلوب، ولكن لا يفهمه، في حين أن الجواب على الثاني يكون **بنظَرٍ** العلمُ (بضم الميم) به موجب لفهمه، فلا علمَ للمستفهم بالنظر المطلوب، حتى يتحقق بفهمه؛ فيتبين أن الاستفهام أخص والسؤال أعم، والاستفهام قسيم الاستخبار في السؤال؛ **والثاني**، أن **الخبر** في الجواب الاستخباري لا يوجب العلمُ (بضم الميم) به الدخول في الاستدلال لا به ولا عليه، فقد يكفي فيه النقل، والنقل حجته في المنقول عنه، لا في المنقول، في حين أن **النظر** في الجواب الاستفهامي يوجب العلمُ به الدخول في الاستدلال به أو عليه، فلا يكفي فيه إلا العقل، والعقل حجته في المعقول لا في العاقل؛ ولا يُزعجنك أن نثبت في كل فهم استدلالا، لأن التنسيق الصوري الذي يزعجك، على ما ألمحنا إليه، ليس شرطا في الاستدلال، إذ يكفي فيه التشقيق الطبيعي، ثم لأن الاستدلال هو

---

(24) يقول الزركشي: «ولكون الاستفهام طلبَ ما في الخارج أو تحصيله في الذهن، لزم ألا يكون حقيقة إلا إذا صدر من شاك مصدِّق بإمكان الإعلام، فإن غير الشاك إذا استفهم يلزم تحصيل الحاصل، وإذا لم يصدِّق بإمكان الإعلام انتفت فائدة الاستفهام»، **البرهان في علوم القرآن**، المجلد الثاني، دار الفكر، 1980، ص. 326-327.

مجرد الانتقال من معلوم إلى مجهول، وليس في هذا الانتقال ما يوجب أن يكون بهذه القاعدة المقررة أو بتلك متى كانت الواحدة منهما مستقلة عن الأخرى، والقواعد ألوان وأشكال.

وإذا تقرر هذا، علمت يقينا أن وجوه الاستفهام عن المفهوم الفلسفي المذكورة آنفا هي بمنزلة قواعد استدلالية تشقيقية يضمرها المتفلسف في نفسه ويتوسل بها في إحاطة المفهوم **بنطاق** من المفاهيم يكتمل بها **وجوده المنطقي**، بحيث تكون منطقية المفهوم مستمدة من نطاقيته، إذ **لا مفهوم بغير منطق ولا منطق بغير نطاق**.

وعلى هذا، تكون لهذه القواعد الاستدلالية ذات الصبغة التشقيقية وظيفة الإشارات المضمرة التي يصح أن يتأثل المفهوم بها **تأثيلا حقليا**، أو قل باصطلاحنا يصح بها **احتقاله**؛ فلا بد لكل مفهوم أن يتخذ له حقلا من المفاهيم أو قل **يحتقل**، وإلا خرج عن كونه مفهوما، وصار كالعلامة على الشيء من غير دلالة، شأنه في ذلك شأن اسم العَلَم، مستبدلا برتبة المفهومية رتبة العَلَمية؛ فالاحتقال شرط في المفهومية، أي لا توجد إلا بوجوده وتنتفي بانتفائه.

وجلي أن هناك فرقا بين مقتضى «الحقل المفهومي» الذي تورِّثه مثل هذه الاستفهامات وبين مقتضى «الحقل الدلالي»(25) عند اللسانيين المعاصرين؛ فما يسميه هؤلاء بالحقل الدلالي للفظ هو إجمالا عبارة عن مجموع الألفاظ التي تتقاسم مع هذا اللفظ الدلالة على مجال واحد بعينه من التجربة الإنسانية كالحقل الدلالي لكلمة «العقل»، والذي هو «الخاصية المميزة للإنسان»، فتدخل فيه مثلا الألفاظ التالية: «الفهم» و«الذهن» و«الفكر» و«الوعي» و«الروح» و«النظر» و«العلم» و«المعرفة» و«الحكم» و«الحكمة» وهلم جرا؛ والفرق بينه وبين «الحقل المفهومي» في اصطلاحنا لا غبار عليه؛ ويمكن أن نبرز بعض وجوهه فيما يلي:

- أن العلاقات القائمة بين المفاهيم داخل الحقل المفهومي هي علاقات استدلالية، إذ تدعو إليها طرق مقررة في السؤال الفلسفي الخاص، بينما العلاقات القائمة بين الألفاظ داخل الحقل الدلالي هي علاقات دلالية، إذ هي ناتجة عن عموم عادات الاستعمال في اللغة.

- أن المفاهيم المتفرعة على المفهوم الأصلي لا تنتظم معه في تغطية مجال مشترك انتظام عيون الشبكة فيما بينها كما هو شأن الألفاظ المنسوبة إلى حقل دلالي واحد،

(25) مقابله الإنجليزي هو: 'Semantic Field' ومقابله الفرنسي هو: 'Le champ sémantique'.

وإنما بالأولى انتظام حلقات السلسلة، بعضها موصول ببعض على جهة واحدة.

◆ أن المفهوم لا يُدرَك بغير حقل مفهومي، بينما اللفظ قد يُدرَك بغير حقل دلالي؛ فقد نتعقل معناه بواسطة ألفاظ لا تساويه رتبة، فلا تشاركه مجاله، وإنما تندرج فيه، نازلة رتبة دونه.

وإذا ثبت أن الحقل المفهومي، على خلاف الحقل الدلالي، يتولد أساسا بطريق القواعد الاستفهامية، فإن هذا لا يعني أن هذه القواعد واحدة في رتبتها بالنظر إلى وظيفتها الخاصة بها أو واحدة في ترتيبها بالنظر إلى التداول الخاص بالمستفهِم؛ فقد يتوقف بعضها على بعض، فيتقدمه وجوبا، وقد لا يتوقف عليه، فيختار المستفهم تقديمه أو تأخيره؛ وقد تدعوه بعض الاعتبارات التداولية إلى صرف بعضها بصدد هذا المفهوم أو ذاك كما إذا حملته عقيدته على ترك الاستفهام عن السبب متى دار الكلام عن مفهوم «الألوهية»؛ بل قد تدعوه إلى إقامة ترتيب بينها يختلف باختلاف ميادين هذه المفاهيم، فمثلا وجوه الاستفهام عن المفهوم الفلسفي الموضوع للميدان العلمي ليست هي نفسها الوجوه التي يُستفهم بها عن المفهوم الفلسفي الموضوع للميدان الأخلاقي.

وأشهر مثال يمكن أن نضربه على هذه الطرق في الاستفهام منقول عن «أرسطو» ومركوز في عموم الثقافة العربية[26]، وهو ما يعرف بـ«السؤالات الأربعة»، وتسمى أيضا بـ«المطالب الأربعة» ؛ وهذه الأسئلة هي: السؤال بـ«هل»، وهو استفهام عن وجود الشيء، والسؤال بـ«ما هو»، وهو استفهام عن الحقيقة المميزة للشيء أو المعرّفة به، والسؤال بـ«كيف»، وهو استفهام عن كيفية الشيء وحاله، وأخيرا السؤال بـ«لِـمَ»، وهو استفهام عن السبب الذي يحصل به الشيء[27].

ولك أن تسميها «المراتب الأربع في السؤال»، إذ أقام الفلاسفة بينها ـ بدءا من «أرسطو» ـ ترتيبا إلا أنهم اختلفوا فيه، ولم يتفقوا إلا على الرتبة الأولى، لأي سؤال تكون؛ ولا يهمنا اختلافهم بقدر ما يهمنا اتفاقهم، لأن الاختلاف عندنا أصل في كل كلام، ولا يصار إلى الاتفاق إلا بدليل، وهؤلاء قد اتفقوا على أن الرتبة الأولى تكون لـ«السؤال بهل» بدليل هو التالي: «الوجود مقدَّم، و'هل' سؤال عن الوجود، فيكون

---

(26) أرسطو: **منطق أرسطو**، تحقيق عبد الرحمن بدوي؛ الجزء الثاني، كتاب **«أنولوطيقا الأواخر»**، المقالة الثانية، الفقرة الأولى، 89ب، 21–35.

(27) ولك أيضا في «المقولات العشر» لأرسطو المعلومة نموذج آخر لطرق تشقيق الكلام بصدد المفاهيم.

مقدما»؛ وهذا الدليل مقدوح فيه من عدة وجوه، نذكر منها الآتية:

◆ أن «هل»، على خلاف ما عمت البلوى به بين متفلسفة العرب، ليس سؤالا عن الكون، وإنما سؤال عن الفعل، فلا يقال: هل زيد؟، حتى يصح أنه استفهام عن زيد، إن وجودا أو عدما، وإنما يقال، مثلا: «هل يعقل زيد ؟، فيكون المراد هو الاستفهام عن ثبوت فعل العقل أو انتفائه عن زيد؛ فإذا قيل: «هل يوجد زيد ؟»، فإن المعنى ليس الاستفهام عن ذات زيد، وإنما هو الاستفهام عن فعل يأتي من زيد؛ والمعنيان مفترقان، ولا سبيل إلى رفع هذا الفرق إلا بجعل ذات زيد من فعل زيد، وهو محال والمفضي إلى المحال محال.

◆ أن السؤال بـ«هل» قد نستغني عنه بالسؤال بـ«ما»؛ ذلك أنه يجوز أن نعرف إمكان وجود الشيء أو عدمه بواسطة ما نعرفه عن ماهيته؛ فإذا جاء في قول أحدهم لفظ لم يُسمَع من قبل، وهو: «الدَّرْبع»[28]، فسئل عنه: ما هو الدَّرْبَع؟ فأجاب: «هو الدائرة المربعة»، عَلِم سائلُه من هذا الجواب على القطع أن الدَّرْبَع غير موجود، لظهور مخالفته لمبدإ عدم التناقض: فالدائرة لا تكون مربعا ولا المربع يكون دائرة.

◆ أن معرفة الوجود ليس شرطا في المفهومية، فقد يستفهم المرء عن المعدوم استفهامه عن الموجود، ولا ينكر عليه أحد، لأن المطلوب في المفهوم هو معقوليته لا موجوديته؛ وإن قيل بأن المرء قد يستفهم عن غير المعقول استفهامه عن المعقول، فلا تكون المعقولية شرطا في المفهومية، قلنا بأن الشيء غير المعقول متى وقع الاستفهام عنه، صار المطلوب هو تحصيل وجه يَفهم منه المستفهم أن هذا الشيء غير معقول، فتكون لغير المعقول معقوليته كما تكون للمعقول أختها.

ومتى صح أن المفهومية لا تتوقف على وجود الشيء وأن المعقولية تكفي فيها كما يجوز أن نستغني بالمفهومية عن هذا الوجود، وجب أن يتطرق الاختلاف إلى الرتبة التي أقيم فيها السؤال بـ«هل»، فيجوز أن يَنزلها السؤال بـ«ما» بدَله.

وعلى الجملة، فإن التأثيل الاحتقالي الذي يقضي بحفظ المضمرات الاستفهامية للمفهوم في الاشتغال به، يُمكِّن من تنمية نطاقه بما يوافق مقتضيات مجاله التداولي؛ إذ حق كل مفهوم أن يتخذ له حقلا، ـ أي أن يحتقل ـ **ولولا حقله، لما أمكن عقله**، والمفهوم معدوم ما انفك عنه الفهم، والمعدوم مفهوم ما لزمه الفهم.

---

(28) لفظ «دَرْبَع» تركيب مزجي من «دائرة» و«مربع»، وضعناه من عندنا.

لقد نجز الآن غرضنا من تقرير هذا التأثيل البنيوي بأنواعه الثلاثة التي أمكننا تدقيق النظر فيها ومن بيان كيف أن كلا منها يجعل المفهوم **يتمكن في استدلالاته**، بحيث على قدر نصيب المفهوم من التأثيل البنيوي، يكون نصيبه من **التمكن الاستدلالي**، فإذن الأصل في التمكن الاستدلالي هو التأثيل البنيوي؛ ومتى صار المفهوم متمكنَ الاستدلالِ، امتلك أسباب الإنتاج والاستنتاج، سواء وُضِع أصلا في لغته أو نُقِل عن غيرها، ؛ ومن الجائز، بل من الراجح، بموجب **الاختلاف البنيوي** المقرر بين الألسن، أن يُنتج ويستنتج في لغته بغير الوجوه التي يُنتج ويستنتج بها مقابلُه في اللغة المنقول منها، وهل هذا إلا طريق تحررِ المفهوم على التدريج من اتباعيته الاستدلالية وتبعيته الفلسفية لهذه اللغة! وفي هذا الطريق وحده **تمام نمائه الاستدلالي**.

ومن مجمل ما تقدم تتضح لنا بما لا مزيد عليه فائدة التأثيل، دلاليا كان أو بنيويا، في تحصيل **التمكن في المفاهيم** أو قل «**الـمَلَكة المفهومية**» التي بها وحدها قوام الإبداع في مجال المفاهيم الفلسفية، فإن كان تأثيلا مضمونيا، أفاد في تحصيل **التمكن الاستشكالي** ـ ولك أن تقول: **المَلكة الاستشكالية**؛ ومن علاماته التمكن في الدلالة بالألفاظ على المفاهيم والتمكن في التوسل باستعمالاتها المألوفة والتمكن في نقلها عن معانيها الحسية إلى معان عقلية؛ وإن كان تأثيلا بنيويا، أفاد في تحصيل **التمكن الاستدلالي** ـ ولك أن تقول: **المَلكة الاستدلالية**؛ ومن دلائله التمكن في استثمار اللوازم الاشتقاقية والتمكن في البناء على التقابلات. والتمكن في توفير أوسع النطاقات المفهومية.

3.2 ـ اختلال القوام التأثيلي للمفهوم الفلسفي

إذا أنت وعيت ما قلناه، حضر في قلبك حال المتفلسف الذي لا يهتدي إلى تأثيل مفاهيمه طريقا ولا يعرف تأثيل غيره لمفاهيمه؛ وحسْبُه منها أن يتلقفها كما يُلقَى بها إليه وأن يتقلدها كما يُملَى أمرها عليه، فلا يقدر إلا على أن يتيه بينها في عماية نكراء، خابطا خبط عشواء، فتأتي مفاهيمه مضطربة في مضمونها ونابية عن مواضعها ومستكرهة عند سامعها.

وقد خص العرب باسم متميز هذه الحال التي يكون عليها قول القائل من فقد أسباب التمكن، وهذا الاسم هو «**القَلَق**»، وهو في غاية الدلالة، إذ الشيء **القَلِق** هو ما كان متزحزحا عن مكانه ومتزلزلا من تحته؛ ثم إن القَلَق يكون وصفا للشيء كما يكون وصفا لصاحبه، فالشيء القَلِق لا يصدر إلا عن الإنسان القَلِق، **فقَلَق القول من قلَق**

القائل؛ وهيهات أن يكون هذا القلق في القول من ذاك «القلق الروحي» الذي يتمكن به الحكيم متى أقصى عن نفسه كل ما سوى الحقيقة !

واشتهر استعمال لفظ «القَلَق» في السياق الفلسفي، مقترنا بلفظ «العبارة»، فقيل: «قَلق العبارة»[29]؛ ومعلوم أن العبارة في هذا الموضع هي القول، وأن القول على أنواع ثلاثة: فقد يكون لفظا واحدا أو جملة أو نصا، وإن غلبت على العبارة إفادة معنى الجملة؛ مما يترتب عليه أن القلق هو الآخر على أنواع ثلاثة: «قلق اللفظ» و«قلق الجملة» و«قلق النص»؛ ومادُمنا لم نتعرض في هذا الكتاب الأول من تأليفنا عن القول الفلسفي إلا للمفهوم الفلسفي، فإن النوع الذي يجري على المفهوم هو في الظاهر قلق اللفظ متى أوقفنا المفهوم على صورته المنطوقة والمرسومة، ولم نتعدَّ به إلى مضمونه الفكري والمذهبي؛ وعندها يكون **المفهوم القلِق هو المفهوم الذي لا يستقر في موضعه لعدم استقرار واضعه.**

وعلى وجاهة هذا المصطلح العربي المأصول وغير المنقول، فإننا نعدل عنه ونطلب غيره لاعتبارين اثنين: **أحدهما**، أنه لا يختص بالمفهوم، وإنما يعم سواه مما يعلوه في مراتب القول؛ **والثاني**، أنه لا ينبئ عن السبب الذي دعا إلى عدم الاستقرار، إن بالنسبة إلى نفسه أو بالنسبة إلى واضعه؛ فيتعين علينا أن نتوخى في المصطلح المطلوب مزيدا من التخصيص والتدقيق وإن جاز إرجاع أحدهما إلى الآخر؛ أما التخصيص، فلأنه ينبغي أن يُفرده بالدلالة على قلق المفهوم، ولا يُشرِك معه سواه، وأما التدقيق، فلأنه ينبغي أن يُشعِر بالسبب المفضي إلى عدم الاستقرار.

ونحن نعلم أن السبب في عدم استقرار المفهوم هو عدم التأثيل، و«التأثيل» لغة هو «أن تجعل للشيء **أصلا ثابتا** يُبنى عليه»، فيكون إذن السبب في عدم الاستقرار هو **الخلو عن أصل** ـ أو قل «أساس» أو «ركن» أو «قاعدة» أو ما شابه ذلك ـ **يُستند إليه ويُرفع عليه**؛ والأصل الذي يُشعر به فعل «أثَّل» هو «أصل الشجرة»، إذ «الأثْل» شجر مستقيم باسق، طويل العمر، جيد الخشب؛ وكل هذا يجعل لمفهوم «التأثيل» دلالات لا نجدها في نظائره، نقف على ثلاث منها:

أولاها، اقتران مدلوله بمدلول «الشجرة»؛ فلا شيء في تراثنا أشبه بـ«الكلام» من

---

(29) قال ابن رشد: «استدعاني أبو بكر بن طفيل يوما، فقال لي: «سمعت أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه»، المراكشي: **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، القاهرة، ص. 315.

الشجرة، فلتتدبر قوله تعالى: «ألم تر كيف ضرب الله مثلا **كلمة طيبة كشجرة طيبة** أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون»[30]؛ ثم لا شيء في تراث غيرنا أشبه بـ«المعرفة» من الشجرة، فلتتذكَّر مقالة «ديكارت» التي صارت في الناس مضرب المثل، وهي: «إن مَثَل الفلسفة كلها [أي عموم المعرفة] كمثل الشجرة، جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا، وفروعها التي تخرج من هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى التي ترجع إلى ثلاثة رئيسية، وهي: الطب والميكانيكا والأخلاق»[31]؛

والثانية، إفادته لأوصاف الاستواء من «استقامة» و«علو» و«دوام» و«طِيبة» بموجب دلالته على نوع ممتاز من الشجر، فلا يكون التأثيل إلا بما لا اعوجاج فيه ولا قِصَر ولا زوال ولا خَبَث؛ وما هو بهذه الميزات كيف لا يكون سببا في إثمار ما يُبنى عليه من المفاهيم؟ أليس يورِّثه قدرا، قل أو كثر، من هذه الصفات الدالة على التمكين؟

والثالثة، إفادته معنى **الثبات** الذي هو مرادف للتمكن بموجب دلالته، لا على الشجر أو حتى على صنف ممتاز منه، بل بموجب دلالتِه على **أصل** الشجرة نفسه، وأصل الشجرة هو جذورها؛ ولولا الثبات في الجذور، لما أمكن استواء الفروع؛ وما المفاهيم إلا فروع ترث ثباتها من ثبات أصول التداول التي انبنت عليها! **فالمفهوم الثابت هو من التداول الثابت**.

وبناء على هذه الدلالات المتميزة للتأثيل، يظهر أن ما لا تأثيل فيه لا يمكن أن يكون إلا مقتلِع الجذور، ومن ثمة معوجا، نَكِدا، زائلا، خبيثا؛ فإذن المفهوم الذي لا تأثيل معه **مفهوم منقلع**، وانقلاع الجذور هو الذي جعلت له العربية اسما خاصا، وهو **«الاجتثاث»**، فيكون بهذا أدل لفظ على ما يضاد التأثيل؛ لذلك، نتخذه مصطلحا لنا، مؤثرين له على لفظ «القلق»؛ إذ هو **أدق** منه، فكل مجتث قلِق لاستئصال جذوره التي هي وحدها المثبِّتة له، لكن ليس كل قلِق مجتثا، فقد يتزحزح الشيء عن موضعه من غير تمام اقتلاع لجذوره، وإنما لتراخ دب فيها، أو لأن دأبه أن يتحرك من موضع إلى آخر، فلا يقر له قرار بواحد منها، فإذن **لا اجتثاث إلا مع وجود تام الاستئصال**؛ ثم إن الاجتثاث **أخص** من القلق، فكل مجتث مفهومٌ قلق، لكن ليس كل قلِق مفهوما مجتثا:

---

(30) **القرآن الكريم**: سورة إبراهيم، الآية 24.

(31) انظر رسالة «ديكارت» إلى مترجم كتابه: **مبادئ الفلسفة** في:
R. DESCARTES: **Oeuvres et lettres,** La Pléiade, Gallimard, 1953, p. 566.

فقد يكون التعريف أو الدليل قلِقا، وهما مرتبتان في القول تعلوان على مرتبة المفهوم، فإذن **لا اجتثاث إلا في المفاهيم**، بما أنه لا تأثيل إلا فيها وحدها.

يتخلص من كل هذا أن **الاجتثاث هو بحق الآفة التي تتطرق إلى التأثيل**، فكل المفاهيم الفلسفية التي لا تأثيل فيها تُعدُّ مفاهيم مجتثة؛ ويختلف الاجتثاث فيها باختلاف نوع التأثيل الذي تُخل به، فإن كان تأثيلا مضمونيا، كان اجتثاثها مضمونيا؛ وإن كان تأثيلا بنيويا، كان اجتثاثها بنيويا، وكذا بالنسبة للضروب التي تندرج تحت كل واحد من التأثيلين؛ ومتى كانت المفاهيم التي في يد المتفلسف مفاهيم مجتثة، فلا قدرة له على الاشتغال بها، فضلا عن الاجتهاد فيها، إذ لا سبيل له إلى المكنة في طرق استشكال مضامينها أو في طرق الاستدلال بها أو عليها، أو في كلتيهما.

وهل يكون إلا سبب من أسباب هذا الاجتثاث هو الذي دعا «فلاسفة الإسلام» إلى أن يصفوا عبارة بعضهم أو عبارة المترجمين الذين زودوهم بالمنقول اليوناني بالقلق ولو أنهم صرفوه إلى الدلالة على مجرد الاضطراب في صورة العبارة، صيغة أو تركيبا، فظن بعضهم أن تقويم هذه الصورة اللفظية كاف لإزالة هذا الاضطراب، فأخذ على عهدته النهوض بهذا التقويم الصوري؛ ولكن الأمر أكبر من أن يأتي عليه مثل هذا التقويم، بدليل **أنهم بعد التقويم، ظلوا في اجتثاثهم المبين**[32]؛ وما ذاك إلا لأنهم كانوا على فساد صريح في تصورهم لعلاقتين حاسمتين في التأثيل، وهما علاقة اللفظ بمدلوله وعلاقة الفلسفة بهذا المدلول، وأصل فساد تصورهم للعلاقة الأولى هو اعتبارهم أن الألفاظ متعددة والمعاني واحدة، بحيث قد تنزل على المدلول الواحد صور كثيرة، فتكون الألفاظ من لسان إلى آخر أبدالَ بعضها لبعض على التساوي؛ وأصل فساد تصورهم للعلاقة الثانية هو اعتبارهم أن المعاني الفلسفة واحدة، بحيث يأخذ بالمعنى الفلسفي الواحد خلق كثير، فتكون المفاهيم من أمة إلى أخرى أمثالَ بعضها لبعض من غير تفاوت.

وحتى تكون على بينة مما ندعيه بشأن آثار الاجتثاث في الفكر الفلسفي، تضييقا لآفاقه الاستشكالية وأبعاده الاستدلالية، فقد اخترنا لك التجربة الفلسفية العربية نموذجا لها، إذ لم يصل إلينا نموذج للاجتثاث المفهومي أبلغ منها؛ ولك في الفصل الموالي من

(32) لا أدل على ذلك من ابن رشد الذي لم تخل عبارته في المنطق والميتافيزيقا من قلق ملحوظ ولو أنه تولى مهمة رفع هذا القلق من نصوص المترجمين، انظر كتابنا: **اللسان والميزان**، ص. 327-345.

الأدلة ما تستغني به عن غيره وتطمئن نفسك إلى ما نقول.

وقد لا يريد المتفلسف الاجتثاث ولا يقول به، ولكنه مع ذلك يأبى التأثيل ويعترض عليه؛ وقد يكون السبب في ذلك أنه لم يدرك طبيعة العلاقة المنطقية التي تجمع بينهما، فكل ما انتفى عنه التأثيل ثبت له الاجتثاث، وكل ما ثبت له التأثيل انتفى عنه الاجتثاث؛ أو يكون هذا السبب هو أنه لم يعانِ من الاجتثاث في لغته لوجود معان مؤثلة بين يديه ما يعانيه من لا يجد نظيرها في لغته، فلا يعي بالحاجة إلى التأثيل لحصول تمكنه في استشكال المفاهيم والاستدلال بها أو عليها؛ أو يكون السبب هو سوء استخدام هذا النوع أو ذاك من أنواع التأثيل أو الغلو فيه ـ وليس التأثيل في كليته ـ لأن أنواعه أكثر من أن يملك المتفلسف زمامها، إذ تنفذ إلى كلامه من كل جانب، ولا يمكن أن يدفعها عنه كلها؛ فإذا دفع هذا التأثيل، ورد عليه هذا الآخر، وقد يدفع هذا بهذا بحيث لا يخرج من تأثيل إلا بتأثيل غيره، وعى بذلك أم لم يَعِ؛ وما زال هذا الميدان، كما ألمحنا إلى ذلك، بكرا غفلا، لم تبتدره بعد قرائح الدارسين، فضلا عن أن يتناولوه بعدتهم وعددهم، حتى نتبصَّر بما يكون فيه الفيلسوف من تأثيل لا ينقطع.

والبينة على ما نقول هو أن الاعتراضات على التأثيل التي ظفرنا بها عند بعض الكتاب والمفكرين كانت اعتراضات متجهة أساسا إلى نوع واحد منه، وهو «التأثيل اللغوي» لظهور إسراف بعض الفلاسفة فيه ولو أنها اختلفت فيما بينها، فكان منها البلاغي والفلسفي والتواصلي.

3 ـ دفع الاعتراضات على التأثيل

نمضي إلى بسط الاعتراضات على مبدإ تأثيل المفاهيم وفحص الأدلة التي استند إليها أصحابها، هذه الاعتراضات على ثلاثة أنواع: «الاعتراض البلاغي» و«الاعتراض الفلسفي» و«الاعتراض التواصلي»؛ وقد ورد الأول منها عند الكاتب والبلاغي الفرنسي المعاصر «جان بولـهان»، وجاء بالثاني فيلسوف العلم الفرنسي «جيل غاستون غرانجي»؛ أما الثالث، فنعده بمنزلة **اعتراض الاعتراضات**، لم نرجع فيه إلى كاتب بعينه أو إلى مفكر بعينه، وإنما استنبطناه من عموم الممارسة الفلسفية، متقيدين في هذا الاستنباط بقيدين اثنين: **أحدهما**، أن نبني استنباطنا على أرسخ التصورات وأشهر الاعتقادات عن حقيقة الفلسفة عند عموم المشتغلين بها، على بعيد خلافنا معهم فيما يتصورونه وشديد نفورنا مما يعتقدونه؛ **والثاني**، أن نستخرج من هذه التصورات الراسخة والاعتقادات العامة أقوى اعتراض على التأثيل يمكن استخراجه منها، حتى إذا اقتدرنا ـ نحن القائلين

بالتأثيل ـ على دفعه كنا على دفع غيره أكثر اقتدارا؛ وها نحن أولاء ذاكرون لك هذه الاعتراضات، واحدا واحدا، موضحين الرد على ما نعتقده وجوها باطلة فيها، مع تحري الاختصار ما أمكن.

3 . 1 ـ الاعتراض البلاغي

جاء الاعتراض البلاغي عند الكاتب الفرنسي «جان بولهان» في كتيِّبه: **La preuve par l'étymologie** ـ أي **البرهان بالتأثيل اللغوي**[33]، حيث قرر أن التأثيل اللغوي **أشبه بجناس ليس تحته طائل**، إذ ليس فيه إلا المتعة التي نجدها في اللعب بالألفاظ، ضاربا على ذلك أمثلة ثلاثة أساسية هي: لفظة 'religion' (= «الدين») التي يقال إن معناها الأصلي هو «الربط»، وكلمة 'poésie' (= الشعر) التي تُرَد إلى معنى «الإبداع» ولفظة 'culture' (= «الثقافة») التي تم الجمع بينها وبين 'culte'، أي العبادة؛ وقد كانت حجته الكبرى في ذلك هي ما توصلت إليه اللسانيات الحديثة من النتائج السلبية بصدد المعنى اللغوي أو المدلول الأصلي، كما في معرض قوله: «يكفي أن نفتح أول كتاب نظفر به في اللسانيات لكي نتبين أن المعنى اللغوي للكلمة يبقى في الأغلب غير معروف؛ وحتى إذا عُرِف، فإنه لا يفيدنا بشيء؛ وحتى إذا أفادنا بتفصيل ما، فإنه يغلِّطنا؛ وحتى إذا كان صحيحا، فإن صحته هي صحة حكاية لا غير»[34].

لكن هذه الدعوى مردودة على صاحبها من الوجوه الآتية:

◆ أنه وقع هو نفسه في الأخذ بالتأثيل من حيث أراد أن ينبذه، ذلك أنه دخل في تصحيح بعض الشواهد التأثيلية، فكانت أحكامه فيها تفترض التسليم بمثلها، فضلا عن أنه كان يطلق هذه الأحكام حيث كان ينبغي أن يقيدها؛ فقد أقر بصواب بعض الحالات التأثيلية كما أقر بحالات نقل الألفاظ عن معانيها الموضوعة لها في الأصل إلى معان غيرها نقلا تضمحل معه المعاني الأولى من الاستعمال[35].

◆ أنه احتاج، في نقده للتأثيل اللغوي، إلى اللجوء إلى صور أخرى من التأثيل هي صور التأثيل التقابلي كـ«المقابلة» و«القلب»؛ ولا ينفع أن يقال: إنه لا ينكر إلا التأثيل

---

(33) انظر:
J. PAULHAN: **La preuve par l'étymologie,** Le temps qu'il fait, MM. P.&F. Paulhan, 1988.

(34) نفس المصدر، ص. 45، وأيضا ص. 69، وص. 71، وص. 75، وص. 81-82.

(35) نفس المصدر، ص. 49-53.

اللغوي ويقبل غيره، لأننا نقول: إن الفائدة التأصيلية حاصلة في هذا وذاك معا، وكان ينبغي لا القدح في التأثيل اللغوي من حيث هو كذلك، وإنما في الأخطاء التي تكون قد تطرقت له كالتسرع والغلو فيه؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون التأثيل البلاغي الذي أخذ به هو نفسه عرضة لمثل هذه الأخطاء، كأن يقع فيه التكلف والإفراط، ويجوز أن يكون بعض من هذه الأخطاء هو الذي جعل مناقشته لأدلة أهل التأثيل اللغوي هي إلى الجدل الكلامي أقرب منها إلى التحقيق العلمي.

◆ يبدو أن نفوره من التأثيل اللغوي آت من نفوره من التأريخ متى رجعنا إلى نقله لقول شائع فيه، وهو: «أنه يبرر كل ما نريد من غير أن يعلِّمنا شيئا»[36]؛ والواقع أن التأريخ، وإن كان ينسى ويخطئ، فليس كله باطلا، ولا يمكن أن نقوِّله كل ما نشتهي؛ وكذلك التأثيل، فإن وُجِد فيه الخاطئ والمشبوه، فليس كله فاسدا، ولا يمكن أن نؤثل بكل ما نشاء؛ كما أنه ليس المطلوب في التأريخ والتأثيل أن تكون أحكامهما بالقطع، وإنما يكفي فيها الترجيح، ولا يضر ذلك صبغتهما المعرفية في شيء، مَثَلهما في ذلك مثل باقي العلوم الإنسانية؛ ثم ما المانع من أن يتطور الدرس التأثيلي بما يخرجه من بعض التخمينات المرسلة إلى مجال الافتراضات المحققة كما تطور الدرس النحوي! فإن تقَلُّب دلالات الألفاظ وتراكمها بعضها فوق بعض أمران لا ينازع فيهما إلا مكابر، ويبقى علينا أن نظفر بما يوصلنا إلى القوانين التي تضبط هاتين الظاهرتين الدلاليتين؛ لكن ليس في هذا النقص الحاضر ما يدل على دوامه أبد الدهر، ولا فيه ما يدل على بطلان الأحكام التأثيلية التي قد يصدرها هذا الباحث أو ذاك في ظل هذا النقص، فليس عدم الوجدان دليلا على عدم الوجود.

◆ يبدو أن مجمل نقده ينبني على دليل مقدمتاه غير مسلَّمَتين، وهو: أن الدلالة الأصلية ـ أو المعنى اللغوي ـ مردودة إلى الدلالة الصوتية (= 'onomatopée') وأن الدلالة الصوتية مردودة إلى الدلالة الجناسية التحكمية (= 'calembour')، فإذن الدلالة الأصلية مردودة إلى الدلالة الجناسية التحكمية.

فالمقدمة الأولى معترَض عليها من الوجه التالي، وهو: «أن التشابه في الصوت ليس شرطا في تحديد الدلالة الأصلية»؛ فقد يثبت عند الباحث أن للفظ كذا الدلالة الأصلية كذا بطريق غير طريق المقارنة الصوتية بينه وبين غيره كما إذا ظفر في نصوص قديمة باستعمال خاص له يختلف عن الاستعمال الذي عُرف به أو ورد به في نصوص

(36) نفس المصدر، ص. 62-63.

متأخرة؛ والمقدمة الثانية معترَض عليها هي الأخرى من الوجه الآتي: «ليس الأصل في كل دلالة صوتية جناسا تحكميا»؛ فإذا كان لا يصح بالنسبة إلى عموم الألفاظ أن معانيها تتحدد بمعاني الأصوات التي تتركب منها وأن بين صيغها وهذه الأصوات مناسبة ما، فلا يمكن أن ننكر وجود هذه المناسبة بين الألفاظ التي وُضِعت للدلالة على الأصوات (الطبيعية أو الحيوانية أو الإنسانية) ـ أو ما يُعرف عند النحاة العرب بـ«أسماء الصوت» ـ وبين الأصوات الموضوعة لها هذه الألفاظ؛ ومتى اتفقت الكلمتان من هذا النوع في أصواتهما أو تشابهتا فيها، فيجوز أن يتفق أو يتشابه مدلولاهما، بحيث لا يوجد أي تحكم في الجمع بينهما ولا ينطوي هذا الجمع على أي شيء من قبيل التلاعب بالألفاظ؛ وحتى إذا لم يتفق أو يتشابه هذان المدلولان، فلا يلزم من ذلك بالضرورة ارتفاع كل مناسبة بينهما وبين لفظيهما، إذ نعلم أن عدد الأصوات التي تتركب منها كل لغة في غاية الحصر بالمقارنة للأصوات التي تشتمل عليها الطبيعة، فيجوز أن يكون كل صوت لغوي قد جُعِل للدلالة على أكثر من صوت طبيعي.

وإذا ظهر بطلان المقدمتين، بطل ما يدعيه «بولهان» من أن الدلالة الأصلية إنما هي جناسُ تحكُّم، فقد توجد الدلالة الأصلية ولا حكاية للأصوات فيها، كما قد توجد حكاية الأصوات ولا جناس معها، فضلا عن أن تكون تحكما.

2.3 ـ الاعتراض الفلسفي

وَرَد الاعتراض الفلسفي عند الفيلسوف الفرنسي«جيل غاستون غرانجي» في كتابه: **Pour la connaissance philosophique**، **أي من أجل المعرفة الفلسفية**[37]؛ وتأتي أهمية هذا الاعتراض من جهتين اثنتين:

إحداهما، أن صاحبه يصوغه في سياق ما يُسمى بـ«**ما بعد الفلسفة**»، أي النظر في قضايا الخطاب الفلسفي، مقررا بأن هذا النظر لا بد له من أن يكون نظرا فلسفيا، فيكون «ما بعد الفلسفة» عبارة عن «**فلسفة الفلسفة**»، إلا أن تقريره هذا لا يجعلنا نقر به؛ فالأمر عندنا ليس بهذا الحصر، إذ النظر في الخطاب الفلسفي قد يكون على ضربين: **نظر فلسفي** يتولى التفلسفَ في المفاهيم والأحكام والأدلة الفلسفية على طريقة من يأتي بهذه المفاهيم والأحكام والأدلة نفسها، فلا يخرج من الفلسفة إلا خروجا ظاهرا، ولا يصيب منها إلا كما يصيب هذا الذي دخل فيها ولم يَعِنَّ له الخروج قط، ولا إشكال في هذا

---

(37) G-G. GRANGER: **Pour la connaissance philosophique,** Edit. Odile Jacob, 1988.

الجانب الذي نقر عليه هذا الفيلسوف الفاضل؛ **ونظر علمي** يتولى الاشتغال بالمفاهيم والأحكام والأدلة الفلسفية على طريقة من يشتغل بالنظر في الأشياء والظواهر والوقائع، ألا وهم العلماء ! فيخرج من الفلسفة خروجا حقيقيا، ويصيب منها ما لا يصيبه الداخل فيها ويعرِف من أسرارها ما لا يعرِفه هذا؛ وربما إذا عاوده الشوق إلى الدخول فيها، كان على بصيرة من قوانين خطابها بما لم يكن عليه من ذي قبل، وهذا النظر العلمي بالذات هو الذي جعلناه مسمى لمصطلحنا: «فقه الفلسفة»؛ وإنكار هذا النظر العلمي من فيلسوفِ علمٍ بقدر «غرانجي» يبدو لأول وهلة من الغرابة بمكان، لكن زيادة التأمل فيه تكشف لنا أن السبب فيه إنما هو رسوخ التصور التقليدي للفلسفة في الصدور، وهو التصور الذي ينهض فقه الفلسفة بشفائها منه؛ إذا كانت من حاجة للناظر العالم إلى الفلسفة في مزاولة نظره فيها، فلا تعدو حاجة غيره من العلماء إليها في مزاولة أنظارهم في علومهم، **فلكل علم فلسفته كما لكل فلسفة علمها.**

والجهة الثانية التي تبرز فيها أهمية هذا الاعتراض هو أن «غرانجي» يأتي به، لا عرَضا في سياق كلامه، ولا تَبَعا لموضوع أجنبي، وإنما قصدا وأصالة، إذ أنه خصَّص فصلين اثنين من كتابه لموضوع «المفهوم الفلسفي»[38]، علما بأن تخصيص المفاهيم الفلسفية بكلام مستقل قليل وأن تحريرَ فصول مستقلة فيه أقل؛ وبعد إبراز الجهتين الهامتين في الاعتراض الفلسفي الذي أورده «غرانجي» على التأثيل، ننعطف على تفاصيله ونتتبع ما لا نرضى منها بالنقد.

يُبدي «غرانجي» نفورا شديدا من النوع التأثيلي الذي دعوناه باسم «التأثيل اللغوي» أو كما يسميه: 'l'herméneutique étymologique' (أي التأويليات المبنية على التأثيل اللغوي)، موجها إليه انتقادات لاذعة تَمثَّلَ جانب منها في اعتراضه على التحليل الذي جاء به «هيدغر» ـ وهو المتحقق الكبير بهذا الضرب من التأثيل ـ لمفهوم «العلة» عند الإغريق في كتابه: **Vorträge und Aufsätze** (= **محاضرات ومقالات**)، والذي رجع فيه إلى المعاني الأصلية لهذا اللفظ في اللغة اليونانية؛ ومجمل هذا التحليل، كما عرضه «غرانجي» في كتابه السابق أن المقابل اليوناني لما نسميه «العلة»، أي 'aition'، (بالحرف العربي: «أَيـتِيون») لا صلة له بمعنى «التسبب» و«التأثير»، وإنما صلته بمعنى «المسؤولية» و«المؤاخذة»؛ وعلى هذا الوجه، ينبغي فهم العلل الأربع التي ذكرها «أرسطو»؛ فبالنسبة إلى كأس الفضة، مثلا، فإن الفضة باعتبارها **المادة** التي يتكون منها

---

(38) نفس المصدر، ص. 151-199.

الكأس وكذا **المظهر الخارجي** الذي يتبدى فيه **والمقصدَ** الذي يجعل منه كأسا مخصصا للتقرب به وأخيرا **الصائغَ**، لا بوصفه صانعا له، وإنما بوصفه ناظرا مستجمعا لمادته وصورته ومقصده، كل هذه العوامل تشترك في المسؤولية عن ظهور الكأس **ووجوده بين أيدينا**، بمعنى أنها مسؤولة عن **إحضاره**، وكل إحضار هو بمنزلة **إخراج** من الغَيْبة إلى الحضور، فيكون نقلا من حالة الكمون إلى حالة الظهور، وهذا بالذات مقتضى «**الكشف**» في معناه اللغوي، أي «رفع الحجاب»[39].

يرى «غرانجي» في هذا الانتقال من معنى «السبب» في استعماله التقني إلى معنى «الكشف» في استعماله الصوفي منتهى الغلو في التأويل، حتى إنه في نظره يشارف الإبداع الأسطوري؛ لذا، لا يتردد في أن ينفي أن يكون التأثيل اللغوي تحليلا علميا أو يكون تحليلا فلسفيا، إذ واحد من أمرين: إما أن تكون اللغة حقيقة مقدسة تتجاوز الأشكالَ المبثوثة فيها استعمالاتِها الجارية؛ وفي هذه الحالة يصير كل شيء ممكنا في حقها، بحيث يجوز أن نتأولها على كل الوجوه، وهذا ما لا يقول به عاقل أو يقبله قابل؛ وإما أن تكون الاستعمالات هي التي تحدد ما انطوى في اللغات المختلفة من معرفة، فيتعين حينئذ أن نوليها اهتمامنا وننظر فيها؛ ونحن في هذا الأمر الثاني نفسه بين شيئين: إما أن هذه المعرفة المطوية تتعلق **بمضامين** رؤيةٍ مخصوصة للعالم، فيكون تفسيرها راجعا لعلم وضعي هو «علم الإناسة»، وإما أن هذه المعرفة تتعلق **بأشكال** هذه الرؤية، لا بمضامينها، وعندئذ نحتاج في بيانها إلى التوسل بمنهج في التفسير يكون على طريقة «فتجنشتاين»؛ أما التأثيل اللغوي، فإنه يتردد بين الحالتين من غير أن يقوم بشرط أي منهما، فهو يسعى إلى أن يكشف عن وقائع مضمونية مع إهمال شرط التحليل الوضعي الذي تستوجبه هذه الوقائع، لكنه يُنزل هذه المضامين منـزلة الأشكال الأولية التي ينضبط بها كل تعبير عن الفكر، مع إهمال شرط التحقيق الذي يستوجبه هذا التعبير[40].

وإذا كان «غرانجي» يعترض على التأثيل المبني على المعاني اللغوية أشد الاعتراض، فإنه لا يعترض بنفس القدر على اللجوء إلى الاستعارة، وإن كان يحذر منها أشد تحذير، واجدا فيها أحد أكبر الأخطار التي تواجه الفكر الفلسفي؛ ويأتي هذا الخطر من كون التمييز في مضمون الصور الاستعارية بين الوجوه المعتبرة في المشابهة

---

(39) انظر:

M. HEIDEGGER: **Vorträge und Aufsätze,** Neske, 1997, p. 11-17.

(40) غرنجي: نفس المصدر، ص. 193.

المقصودة منها وبين الوجوه غير المعتبرة فيها ليس أمرا يمكن أن يتأتى بسهولة أو نكون منه على يقين؛ ومن شأن ذلك أن يوقع المتفلسف في إنزال الصور الخيالية المحسوسة مكان المفاهيم الفلسفية التي ينبغي أن تخلو من المحسوس، بل أن تخلو من كل موضوع، هذا إذا لم يُفض إفراطه في استعمال هذه الصور إلى التوهم والانخداع، حاملا لها على ما يريد وما يستطيع بغير رقيب، ومستبدلا بالخطاب الفلسفي ذي الصبغة الفوقانية خطابا يدور على الأشياء والوقائع، ابتداء وانتهاء[41].

والواقع أن الهجوم الصريح على التأثيل اللغوي والتحوط البالغ من الاستعارة اللذين أبداهما «غرانجي» لم يمنعاه من اللجوء إلى هاتين الصورتين الإشاريتين؛ فنحن إذا تتبعنا كلامه في سياق هذا النقد عينه، وجدناه يعتمد في مواضع منه، من حيث يدري أو لا يدري، هذه الصورة أو تلك منهما أو يجمع بينهما.

أما التأثيل اللغوي، فنذكر من حالاته عنده، تحديده لمفهوم «التجريد»، إذ لا يجعله مقابلا لمفهوم «التشخيص» أو «التجسيد» كما هو في الاصطلاح، بحيث يكون مدلوله هو «التمسك بالمعاني الكلية أو الصورية» وإنما يحمله على معناه اللغوي الذي هو «الانتزاع» أو «العزل»، إذ يقول، مستجمعا أفكاره عن التجريد الخاص بالمفاهيم الفلسفية، ما يلي: «يظهر لنا أن المفهوم الفلسفي، في كل الأحوال، هو المقارِن **المنتزَع** من التجربة الحية، والمقصود بالمنتزَع ما لا نحياه من حيث هو كذلك بمعزل عن غيره»[42]؛ وبذلك، ينتقل «غرانجي» من حديثه عن التجريد الفلسفي بوصفه التغلغل في الماهيات المعنوية إلى الحديث عنه بوصفه الانتزاع الموصول بالتجربة الحية، بل إلى تقرير امتياز هذا الوصف الثاني على الوصف الأول، جاعلا من المعنى اللغوي للفظ «التجريد» المعنى المعتمَد في حد المفهوم الفلسفي.

ونذكر بهذا الصدد أيضا بيانه للتحديد الفلسفي للغة، إذ يذهب إلى أن هذا التحديد، على خلاف التحديد النحوي، يجعل من اللغة عبارة عن تصوير (= 'représentation') للواقع الإنساني، إلا أن ما يدعو إلى التأمل هو أنه حَرِصَ على أن ينبهنا للوجه الذي يجب أن نفهم عليه كلمة «التصوير»، قائلا: «ينبغي أن نحمل «التصوير» على المعنى المزدوج لـ*'figuration'* (أي التمثيل) أو، إن جاز لنا هذا التعبير، *'lieutenance'* (أي النيابة) (في معنى «يقوم مقام» كما هو الأمر كذلك بالنسبة

(41) نفس المصدر، ص. 198-199.

(42) نفس المصدر، ص. 162-163.

للفظ 'vertreten' الألماني)»[43]؛ ويستفاد من هذا القول أن «غرانجي»، وإن لم يذكر لنا على التفصيل المعنيين اللذين يدل عليهما لفظ «التمثيل»، فإن سياق كلامه يفيد أنه يقصد بهما المعنى الاصطلاحي المقرر والمعنى اللغوي الأصلي، بدليل رجوعه الصريح إلى الأصل الاشتقاقي لكلمة 'lieutenant'، إذ تتركب من جزئين اثنين، أحدهما: 'lieu' (أي مكان أو موضع) والآخر: 'tenant' (أي محتل أو حالٌّ)، فيكون معناها الأصلي، بتقديم الجزء الثاني على الجزء الأول، هو: 'tenant lieu de' (أي قائم مقام)؛ وزيادة في تثبيت الحاجة إلى هذا المدلول اللغوي، بل في تقديمها على الحاجة إلى المدلول الاصطلاحي في هذا السياق، يعمد «غرانجي» إلى تذكيرنا في هذا الموضع وفي غيره باللفظ الألماني الذي يظهر فيه بوضوح الجمع بين المعنيين، مع بروز المعنى اللغوي فيه[44].

وأما عن آثار الاستعارة في خطاب «غرانجي»، فنمهد لذلك بالإشارة إلى أننا نخالف ما اشتهر بين الفلاسفة من جعل «الاستعارة» هي الطرف الذي يضاد «المفهوم»؛ ذلك أننا نعتقد، على ما سيتبين بحول الله في كتاب **الدَّليل والتخييل**، أن دخول الاستعارة على اللفظ أو دخولها على الجملة إنما هما تابعان لدخولها على النص؛ فالأصل فيها أن تكون **ظاهرة نصية**، فينبغي إذن أن يكون الطرف الذي يقابلها هو **الدليل**، وليس المفهوم، ولا القضية كما تقرر عند بعضهم، لذلك لزمنا إرجاء تفصيل الكلام فيها إلى غاية التفرغ لموضوع «التدليل الفلسفي»؛ ولما كان حديثنا في هذا الكتاب يدور أساسا على المفاهيم، فإننا احتجنا أن نذكر من خصائص الاستعارة ما جعله هؤلاء مقرونا بهذا الموضوع، ومنهم الفيلسوف الفرنسي الذي نحن بسبيل عرض ونقد موقفه من هذه الظاهرة البيانية.

فعلى الرغم من أن «غرانجي»، تشدد في التحذير من الانسياق وراء الاستعارات، فإنه انتهى إلى القول بأنه لا يمكن للخطاب الفلسفي أن يستغني عنها كليا، نظرا لأن مفاهيمه ليست صورا منطقية خالصة لتوسلها بتعابير اللغة الطبيعية؛ لذلك، يتوجب وضع قيود لاستعمال الاستعارة تدفع عنها الأخطار التي تتهددها، ومن هذه القيود أن العناصر الصالحة للمقارنة ينبغي أن تنطوي على الحد الأدنى من اللبس غير المنضبط والحد الأقصى من الثراء المنضبط؛ ولا سبيل إلى ذلك إلا بأن يكون الغرض منها هو مجرد

---

(43) نفس المصدر، ص. 194.

(44) نفس المصدر، ص. 164.

التشبيه وليس مطلق التصوير[45] وبأن يتم الوقوف في عناصر هذا التشبيه على الحركات والأفعال، وليس على الصفات والموضوعات.

ولكي يضرب مثالا على هذا التقييد، لا يجد «غرانجي» في صنوف الاستعارات أفضل من الاستعارات التي تلجأ إلى المفاهيم الرياضية، منبها في البداية على طابع المفارقة الذي تتجلى به؛ إذ أن المفاهيم الرياضية بلغت الغاية في التجريد، والمفروض ـ بلاغيا ـ في المستعار أو المشبه به أن يكون مشخصا أو، على الأقل، أدنى تجريدا من المستعار له أو المشبَّه؛ فإذا وقع التوسل بالاستعارات الرياضية كان ذلك من باب تشبيه المشخص بالمجرد أو تشبيه الأدنى تجريدا بما هو أعلى تجريدا، على خلاف الفرض البلاغي؛ ويذكر «غرانجي» جانبين لهذه الأفضلية، أحدهما أن الإحكام البالغ الذي عليه المفاهيم الرياضية المستعارة يُمكِّن من أن نفرق بين عناصر التجربة المستعار لها تفريقا يكون مماثلا لهذه المفاهيم من حيث بلوغ الغاية في الدقة؛ والثاني، أن التجريد الصوري الأقصى الذي عليه المفاهيم المشبه بها يُسهِّل تمييز وجوه الشبه المناسبة، صارفا بذلك الوجوه الإشارية الأخرى التي من شأنها أن تشوش على إدراك هذه الوجوه المناسبة، كما يضرب لنا «غرانجي» مثالا على أنبل سلف لهذه الاستعارات الرياضية بما يعرف باسم «خط أفلاطون»، مشيرا في ذات الوقت إلى أن أعمال فتجنشاين ـ وهو شديد الإعجاب به ـ تحتوي على عدة أمثلة منها.

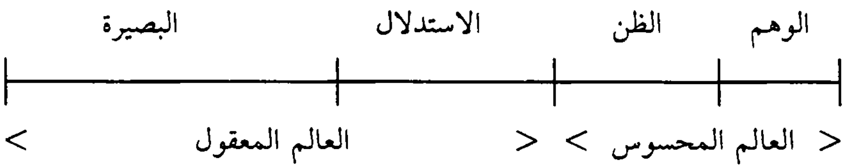
ولما كان مثال خط «أفلاطون» نموذجا لا يُضاهَى من منظور هذا الفيلسوف، فإنه يجمل بنا أن نعرِّف القارئ بمقتضاه، وهو يقوم في كون «أفلاطون» يعمد، في نهاية الكتاب السادس من **الجمهورية**[46]، إلى تقسيم خط إلى قطعتين غير متساويتين، كبراهما تمثل العالم المعقول وصغراهما تمثل العالم المحسوس، ثم يقسم كل واحدة من القطعتين على نفس النسق، فتتحصل من ذلك أربع قطع مختلفة يتناقص طولها بنسبة منتظمة، تحتوي صغراها الواقعة في الطرف الأيمن نُسَخ الأشياء المحسوسة نحو الظلال والانعكاسات، هذه النسخ التي تختص بإدراكها «قوة الوهم»، تليها القطعة التي تحتوي أصول هذه النسخ من الأشياء المحسوسة، وتضطلع بإدراكها «قوة الظن»، ثم القطعة التي تكون فيها هذه الأشياء المحسوسة نفسها عبارة عن نسخ لماهيات، وتنهض بإدراكها

(45) نفس المصدر، ص. 206.

(46) انظر:

PLATON: **Oeuvres complètes,** La Pléiade, Gallimard, 1950, 510e-511, 1098-1101.

«قوة الاستدلال»، فأخيرا القطعة الكبرى الواقعة في الطرف الأيسر، وهي تحتوي هذه الماهيات ذاتها، وتتفرد بإدراكها «قوة البصيرة»؛ فظاهر أن شأن علاقة النسخة بأصلها المحسوس كشأن العلاقة الموجودة بين العالم المحسوس والعالم المعقول: فكما أن الأشياء المحسوسة هي أصول لنُسَخها، فكذلك الماهيات المعقولة هي أصول للأشياء المحسوسة، وكما أن الأشياء المحسوسة أقرب إلى المعقول من نُسَخِها، فكذلك الماهيات أقرب إلى المعقول من الأشياء المحسوسة؛ وقد نرسم خط «أفلاطون» كما يلي:



إلا أن الملاحظ بهذا الصدد هو أن «غرانجي»، وإن أصاب في الإشارة إلى أهمية هذا المثال الأفلاطوني، فإنه لم يصب إصابة كاملة في الاستشهاد به على دعواه، ذلك أنه يَعُدّ فائدة المستعار الرياضي قائمة في كونه أقوى تجريدا من المستعار له الفلسفي، فيُمَكِّن من ضبط وجوه الشبه بينه وبينه؛ لكن الأمر على خلاف هذا عند «أفلاطون»، إذ أنه يقرر أن الرياضيات، حسابا وهندسة، أقل تجريدا من الفلسفة، معللا ذلك بأن الهندسي يتوسل في استدلالاته على أشكاله برسومها المرئية ولو أن هذه الاستدلالات تتعلق بالأشكال في ذاتها، لا بهذه الرسوم نفسها، كما أنه يحتاج في ذلك إلى البناء على مسلمات مخصوصة في تقريره لمسائله، بينما الفيلسوف لا يتوسل أبدا برسوم الأشياء، وإنما بالأشياء في ذاتها وحدها، فتكون وسائله ومقاصده معا متعلقة بالماهيات لا بسواها، كما أنه لا يبني على مسلمات، وإنما يبني هذه المسلمات نفسها على مبدإ كلي يتفرع عليه غيره ولا يتفرع هو على غيره؛ ولما كانت الرياضيات تلجأ إلى المحسوس حيث تلجأ الفلسفة إلى المعقول، وتبني على ما يكون في الفلسفة مبنيا على غيره، فقد وجب أن لا تبلغ رتبة الفلسفة في التجريد الصوري؛ ومتى تبين أن الرياضيات تحمل من آثار التجسيد ما لا تحمله الفلسفة، علمنا أن التوسل بالاستعارات الرياضية في مجال المعرفة الفلسفية ليس في مأمن من اللبس، ولا هو ضامن لاقتناص وجوه المشابهة الملائمة للغرض من هذا التوسل، وبذلك تبطل دعوى «غرانجي»، إذ يكون مثال خط «أفلاطون» شاهدا على صحة نقيضها.

ولما ظهر أن «غرانجي» لا يستنكر إلا الإفراط في استعمال الاستعارات غير

الرياضية التي تُوهم بالوجود الحقيقي لموضوعاتها، فإنه لم يتردد هو نفسه في اللجوء إليها، لا في مفاهيمه الفرعية فحسب، بل أيضا في المفاهيم الأصلية التي تفرعت عليها هذه الأخيرة؛ ولا أدل على ذلك من اعترافه بأن الاسم الذي خصَّ به رأس هذه المفاهيم وحدَّد به المفهوم الفلسفي ذاته اسم استعاري، وهذا الاسم هو: «méta-concept» (أي «مفهوم فوقي»)، قاصدا بذلك أن المفاهيم الفلسفية لا تهدف ألبتة إلى الدلالة على الأشياء والموضوعات من حيث هي كذلك، ولا إلى تمثيلها بواسطة علاقات ذات صبغة مجموعية شأنَ المفهوم العلمي، وإنما وظيفتها تنحصر في تيسير الكلام عن المفاهيم الطبيعية بما يبني نظامها الجامع لها[47].

ولما جاوز رتبة الاسم وجاء إلى تحديد مسماه، لم يجد أفضل من استعارة ثانية للقيام بهذا التحديد ولو أنها لم تكن من وضعه، منبها بصريح عبارته على صفتها الاستعارية، وهذه الاستعارة الثانية إنما هي مصطلح «فتجنشتاين» الذي لقي انتشارا واسعا، وهو: «التشابهات العائلية» (= 'ressemblances de famille')[48]؛ والمقصود به هو أن الاشتراك في بعض الصفات لا يشمل **جميع** أفراد العائلة الواحدة، وإنما يختلف من **بعضهم إلى بعض**، فإذا شارك الواحد منهم الثاني في صفة مخصوصة، فإنه قد يشارك الثالث في غيرها، وهكذا؛ ومن ثمَّ لم يعد المفهوم هو جملة الصفات المشتركة بين الأفراد الذين يندرجون تحته، والتي يتأتى معها إجراء العمليات المجموعية عليه، بمعنى أن القول بالتشابهات العائلية يجعل المعيار **المجموعي** المتخَذ في تحديد المفهوم لاغيا، فالتشابه العائلي إذن يضاد الاشتراك المجموعي؛ لذلك وجد فيه «غرانجي» ضالته، فجعل منه الحد الفاصل بين المفهوم الفلسفي والمفهوم العلمي ـ فالأول بناء عائلي صريح، بينما الثاني بناء غير عائلي أو قل بناء مجموعي ـ واصفا المفاهيم العلمية بكونها مفاهيم **محكمة**، أي تحيط بها معالم مضبوطة وتدخل عليها عمليات محددة، وحتى لو عرض لبعضها شيء من الاشتباه، فلا يلبث أن يُصرَف بمزيد الإحكام لنسقها، بينما المفاهيم الفلسفية هي أصلا مفاهيم **مشتبهة** («flou»)، أي لا حدود مضبوطة توضع لها، ولا عمليات معلومة تنفع فيها، وحتى لو بدا على بعضها شيء من الإحكام، فلا يلبث أن يكشف عن دفين الاشتباه في نسقها[49].

فيتبين من هذا أن «غرانجي» لم يكتف بتعيين اسم «المفهوم الفلسفي» بواسطة

---

(47) غرانجي: **من أجل معرفة فلسفية**، ص. **154**.

(48) نفس المصدر، ص. 172.

(49) نفس المصدر، ص. 164-174.

«المفهوم الفوقي»، وتحديد مسماه بواسطة «التشابه العائلي»، وهما مصطلحان أقر بكل وضوح بوصفهما الاستعاري، بل ذهب إلى أبعد من هذا، وجعل من خاصية «الاشتباه» وصفا قائما بالمفهوم الفلسفي؛ وأنت إذا تأملت هذه الخاصية، علمت أنها هي الركن الأساسي الذي تنبني عليها الاستعارة، فحيثما توجد الاستعارة، فثمة يقينا اشتباه ما، بحيث يصير قول هذا المفكر بأن المفهوم الفلسفي مفهوم مشتبه محتملا الرد إلى القول بأنه **مفهوم استعاري**، لا سيما وأنه يرى في هذا الاشتباه الخاص بالفلسفة ظاهرة إيجابية، مميزا له عن الإبهام أو الغموض السلبي، كما يرى فيه حقيقة فكرية لا يمكن محوها أو تجاوزها بمزيد التدقيق أو التنسيق كما يمكن أن يمحى الغموض أو الإبهام؛ ولا نظن أن اشتباها هذا وصفه ينبغي أن يكون غير الاشتباه الاستعاري، فأهل البيان مطبقون على أن **الاستعارة وحدها قول مشتبه لا يضر اشتباهه ولا يزول**؛ ومن هنا يكون «غرانجي» قد ثبَّت الاستعارة في المفهوم الفلسفي بما لا مزيد عليه لمستزيد.

ولئن كان «غرانجي» قد احترس من مظهري المكون الإشاري اللذين هما: التأثيل اللغوي والاستعمال الاستعاري، فإن تحققه من أن المفهوم الفلسفي يختلف عن المفهوم العلمي من جهة كونه يحمل دلالات إشارية يمتنع محوها، ساقه إلى القول بمظاهر أخرى لهذا المكون، نقف منها على «الاتصال باللسان الطبيعي» و«الاتصاف بالأسلوب».

◆ **اتصال المفاهيم الفلسفية باللسان الطبيعي**: يقرر «غرانجي» أن الفلسفة لا توجد في الأفعال السلوكية ولا في المشاهد الخارجية، وإنما وجودها منحصر في اللغة وحدها، وكل ما يوهم بوجودها في غيرها إنما هو تابع لهذا الوجود اللغوي، فيكون ما افتُرِض فيه من فلسفة راجعا في الأصل إلى ما اقترن به من عبارة، «فلا فلسفة، على حد قوله، بغير تعبير لغوي»(50)، و«لا تفلسف إلا داخل اللغة»(51)؛ لكن ليست كل لغة صالحة لأن تكون وسيلة تتحقق بها الفلسفة؛ فاللغة الرمزية الصورية، على سبيل المثال، لا يمكن أن تُنجز هذا الغرض، نظرا لأن المفاهيم الفلسفية لا ترتد إلى علاقات المجموعة بعناصرها أو علاقات الكل بأجزائه، حتى تقوم بها هذه اللغة الصورية كما تقوم بالمفاهيم الرياضية، وإنما اللغة التي تصلح لذلك هي **اللسان الطبيعي** دون

---

(50) انظر:
G-G. GRANGER: 'Remarques sur l'usage de la langue en philosophie', **Langage,** 35, 1974, p. 22.

(51) نفس المصدر، ص. 24، ص. 25.

(52) نفس المصدر، ص. 22.

سواه[52]، نظرا لظهور خلوه من الصورية وثبوت اتساع ألفاظه لما لا تتسع له رموز اللغة العلمية، غير أن ذلك لا يعني أن الاستعمال الفلسفي لهذا اللسان يطابق استعماله العادي: فلا يمكن للاستعمال الأول أن يتعاطى لاستحضار الصور الخيالية وإثارة الأحوال الانفعالية كما يتعاطى لهما الاستعمال الثاني، إذ الأصل فيه أن يخاطِب الفهم، لا الوجدان، وأن يبلِّغ المفاهيم، لا المواجيد[53]؛ فعلى الرغم من أن أجزاء النص الفلسفي تتكون من أجزاء اللسان الطبيعي، وبالتالي تحمل معاني على وفق الاستعمال العادي، فإن ما تتضمنه من وحدات دلالية لا يطابق بالضرورة ما تتضمنه هذه الأجزاء الطبيعية منها، لأن المعنى الفلسفي **ينـزل على** المعنى العادي، فيعمل فيه، مضيفا إليه ما ليس فيه، إما بإنشاء لمقابَلات أو وضع لمصطلحات أو جمع بين متفرقات أو تفريق بين متصلات أو اختصار لمعان وعبارات[54].

ولئن كانت رتبة الاستعمال الفلسفي للسان الطبيعي تعلو على رتبة استعمالاته العادية، فلا يلزم من ذلك أن كل ما في النص الفلسفي ينزل هذه الرتبة العليا، بل تتخلله هنا وهناك فجوات مختلفة تشغلها بالذات الاستعمالات العادية مع ما تنطوي عليه دلالاتها من تعقيد والتباس في أنماطها؛ ومتى سلَّم «غرانجي» بهذا القدر من التداخل بين الاستعمالين: الفلسفي والعادي، مع وجود تفاوت في الرتبة بينهما، فقد لزمه أن يقر بأن **نصيبا من الإشارية** التي يحملها الاستعمال العادي تنتقل إلى الاستعمال الفلسفي، وتنفذ في مفاهيمه من حيث لا يقدر المتفلسف على صرفها؛ وهذا عينه ما ذهب إليه عندما رأى في سعي المتفلسف إلى تجريد لغته من كل إشارية إيذانا بخروجه عن الغرض الذي وُضع للفلسفة، إذ لا سبيل إلى هذا التجريد إلا بالتوسل برمزية يمكن التحكم فيها كليا كما هي رمزية اللغة الاصطناعية، والفلسفة ليس من شأنها أن تتوسل بمثل هذه الرمزية المحكمة، ولا بالأَوْلى أن تكون لغة صناعية، ولا أن تدخل في محاكاتها[55].

◆ **اتصاف المفاهيم الفلسفة بالأسلوب**: يفرق «غرانجي» في اللسان الطبيعي بين مستويين تقعيديين اثنين: أحدهما، **المستوى التبليغي** الذي يتولى تنظيم العناصر المعتبرة في الخبر المراد نقله إلى المتلقي، متبعا في ذلك قواعد نحوية ودلالية **محددة سلفا** (= 'a parte ante')؛ والثاني، **المستوى الأسلوبي** الذي يتولى تنظيم

(53) نفس المصدر، ص. 22، ص. 26.

(54) نفس المصدر، ص. 23.

(55) نفس المصدر، ص. 26.

عناصر غير معتبرة في الخبر، ولكنها تظل مصاحبة لها، معتمدا في ذلك قواعد **مصوغة لاحقا** (= 'a parte post')؛ ولما كان المستوى الأسلوبي آتيا من فوق المستوى التبليغي، ولا يأتي من فوقه غيره، فقد جاز أن يكون هو نفسه على طبقات بعضها فوق بعض يزيد بها **تغلغله** في هذا المستوى الأول وتتقوى بها **خصوصية** الخبر المنقول، وتتوثق بها الصلة بينه وبين عالم المتكلم[56].

وبناء على هذه التفرقة، يذهب «غرانجي» إلى أن الفلسفة تتعلق أصلا بالمستوى الأسلوبي، فهي إذن تشتغل بتنظيم عناصر اللسان الطبيعي التي لم تقم قواعده المقررة بتنظيمها، ولا يفتأ «غرانجي» يردد في كتبه أن الفلسفة **شأن أسلوبي**[57]، موضحا ذلك بقوله: «كل فلسفةٍ فلسفةٍ تحقق على شاكلتها ما يجوز أن نسميه «أسْلَبة» (= 'stylisation') للسان، وهكذا فكل فلسفة فلسفة تقابلها أصلا طريقة مخصوصة في استخدام اللسان الطبيعي»[58]؛ ومن ثَم، تكون المفاهيم الفلسفية معاني أسلوبية صريحة تقوم وظيفتها في تدارك ما فات التنظيمَ التبليغي من عناصر التجربة التي تنقلها عبارات اللسان الطبيعي، فتنهض بتنظيمها بما يكشف عن جملة من التشابهات في الاشتغال التي لا تظهر للعيان، ولا تثبت على حال؛ ولما تقرر أن المفاهيم الفلسفية تشتغل بالمفاهيم الطبيعية في مستواها الأعلى، فقد ظهر أنها توجد بوجودها، غير منفكة عنها، بحيث «قد لا يكون بالإمكان، حسب قول «غرانجي»، تصور خطاب فلسفي تَخلَّص من كل مفهوم طبيعي، بل، على العكس من ذلك، فإن المفهوم الفلسفي ينشأ في الغالب من هذه المفاهيم الطبيعية، مستهدفا عرضها من منظور معين، وواضعا عليها تحديدا إضافيا هو عبارة عن أسلوب مخصوص»[59].

ومجمل كلام «غرانجي» بهذا الشأن هو أن للمفاهيم الطبيعية جانبين اثنين: أحدهما **عباري** تضبطه قواعد لغوية معلومة مقدَّما، والثاني جانب **إشاري** تضبطه قواعد أسلوبية غير معلومة مقدما، وأن للمفاهيم الفلسفية، أصلا، تعلقا بهذا الجانب الثاني وحده؛ بيد

---

(56) انظر:
G-G. GRANGER: **Essai d'une philosophie du style,** Armand Colin, Paris, 1968, p. 5-7.
G-G. GRANGER: **Langages et épistémologie,** Klincksieck, Paris, 1979, p. 133-137.

(57) «غرانجي»: **Essai d'une philosophie du style,** p. 302؛ وأيضا: **Pour la connaissance philosophique,** p. 175

وكذلك: 'Remarques sur l'usage de la langue en philosophie', p. 24.

(58) غرانجي: 'Remarques sur l'usage de la langue en philosophie', p. 26.

(59) غرانجي: **Pour la connaissance philosophique,** p. 174.

أن القول بهذا التعلق يلزم عنه أن المفاهيم الطبيعية تنقل إلى المفاهيم الفلسفية على الأقل بعض صورها الإشارية بما في ذلك أشكال التأثيل التي تختص بها أو تغلب عليها، فلا يتناول المفهومُ الفلسفي المفهومَ الطبيعي، **مجردا من كل إشارة**، حتى يتعاطى تزويده بقسط منها ـ بما أن الجانب العباري في المفهوم الطبيعي لا يتمحض إطلاقا كما قد يتمحض في بعض الأنساق الصناعية كلغة «المورس» التي ضرب بها «غرانجي» المثال[60] ـ بل إن المفهوم الفلسفي لا يكاد يتعلق بالمفهوم الطبيعي، حتى يلقاه غير منفك عن الإشارة، وهي بالذات جملة ما عبر عنه «غرانجي» باسم 'les éléments non pertinents' (أي «العناصر غير المميِّزة أو قل غير المعتبَرَة»)، فيشتغل المفهوم الفلسفي بهذا الجانب باعتباره يشكل الإشارة الأصلية للمفهوم الطبيعي، بانيا عليه إشارة فرعية تخصه هو وتحدد أسلوبه؛ وهكذا، يتضح أن إشارية المفهوم الفلسفي إنما هي من إشارية المفهوم الطبيعي؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد وجب أن يكون تأثيل المفهوم الأول من تأثيل المفهوم الثاني ولو اختلفت أشكاله عن أشكاله واختلفت أقداره عن أقداره.

3.3 ـ الاعتراض التواصلي

حتى إذا اندفعت اعتراضات الكاتب «بولهان» والمفكر «غرانجي» على التأثيل اللغوي، فقد يرد على التأثيل بوجه عام اعتراض شامل يثير إشكالا للقائل به يضاهي في قوته أعوص الإشكالات الفلسفية وندعوه باسم «**اعتراض الاعتراضات على التأثيل**»، وصيغته هي: «كيف يمكن أن تتواصل اللغات والثقافات في مجال الفلسفة إذا كانت المفاهيم الفلسفية تحتاج على الدوام إلى أن تكون مؤثَّلة بكيفية أو أخرى ـ مع العلم بأن وجوه التأثيل تختلف باختلاف اللغات والثقافات ـ؟ وكيف يمكن أن تنتقل المصطلحات الفلسفية المؤثَّلة من لسان إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى من غير أن يدخل عليها، بموجب هذا الانتقال، من أشكال التغيير ما يخرجها عن خصائصها الدلالية وشرائطها الإجرائية الموضوعة لها في الأصل؟».

الواقع أن قوة الإشكال الذي يثيره هذا الاعتراض لا تأتي إلا من وجود سابق التسليم بالرأي التقليدي في الفلسفة والذي يجعل من المفاهيم الفلسفية تصورات مجردة ومنفكة عن لباسها اللغوي لا معاني مجسدة وغير منفكة عن هذا اللباس؛ أما إذا ظهر

---

(60) غرانجي: **Essai d'une philosophie du style, p.** 120؛ وأيضا: **Langages et épistémologie, p.** 134.

فساد هذا الرأي الشائع وثبت أن المفاهيم الفلسفية مَثَلُها مَثَل كل المدلولات المستمدة من الخطاب الطبيعي، فإن هذه المفاهيم تكون مشاركة لهذا الخطاب في خصائصه التبليغية والتواصلية، بحيث يكون ورود هذا الاعتراض عليها كوروده على هذا الخطاب.

ولا أحد يمكن أن ينكر أن التواصل قائم بين مختلف الألسن الطبيعية لمختلف الأمم، على تعدد فصائلها وتباين أصولها وبناها؛ وهذا يعني أن واقع التواصل الطبيعي لا يُطلب فيه الاتحاد في الوسائل، ولا حتى المطابقة في المقاصد؛ فقد يُتوسل إلى المقصد الواحد بوسائل تبليغية مختلفة كما قد تدعو الاعتبارات التداولية الخاصة بكل لغة إلى تلوين المقصد الواحد بحسبها، فيكون لونه في لسان ما على تمام التواصل مع لونه في لسان غيره، على اختلاف اللونين فيما بينهما.

وعلى هذا، فكما أن الرأي السائد عن الفلسفة باطل، فكذلك يبطل الرأي التقليدي في التواصل؛ فلا يُعقَل حصول التواصل إلا بين جانبين مختلفين، أما إذا اتفق هذان الجانبان، فلا حاجة إلى التواصل بينهما، لأنهما حينئذ شيء واحد، والشيء الواحد لا يتواصل مع نفسه، فلا تواصل إلا مع الغير؛ فلو فرضنا، على خلاف ما يشهد به الواقع، وجود لغتيين متطابقتين في جميع أوصافهما، فإن الكلام عن التواصل بينهما يكون في غير محله، لأن ما تقوله الواحدة منهما هو عينه الذي تقوله الأخرى، وقول الشيء عينه لا يحتاج إلا إلى لغة واحدة، والأخرى تكون بَدَلا لها، وعلاقة البدل بالمُبدَل منه ليست علاقة تواصل، وإنما علاقة **تبادل**؛ وشتان بين التواصل والتبادل، فالتواصل يحفظ الاختلاف، في حين أن التبادل لا يحفظه.

ومما تقدم يلزم أن من يعترض بأن التأثيل يمنع من التواصل، لا بد أن يكون اعتراضه مردودا، لأنه يكون قد وقع في خطإ حمْلِ الشيء على غير مقتضاه، إذ يكون قد أفاد بمفهوم «التواصل» ما يستفاد عادة من مفهوم «التبادل»؛ وليس يصح هذا الاعتراض بأن يقال: «إن التواصل إنما هو تبادل للأفكار»، ذلك لأن لفظ «التبادل» في هذا القول مستعمل على جهة المجاز، إذ المراد به هو مجرد **نقل** الأفكار من جانب إلى آخر أو قل مجرد **تناقلها**، مفهومة على حقيقتها أو غير مفهومة، بينما «التبادل» في معناه الحقيقي يُشترط فيه أن يُفهم من البدل ما يُفهم من المبدل منه؛ ولا خلاف في أن التواصل تناقل، فيوافق التبادل في استعماله المجازي، لكنه يزيد عن التناقل بكونه تناقلا بين جانبين **مختلفين**، فيخالف التبادل في استعماله الحقيقي، لكون هذا الأخير تناقلا بين جانبين متفقين، وإلا فمتطابقين.

وإذا ثبت أن التواصل تناقل لا يوجد إلا حيث ينتفي التبادل، لأن الاختلاف شرط فيه، لزم أن يجتمع التواصل بالتأثيل اجتماع المشروط بشرطه، لأن التأثيل عنوان الاختلاف، **فلا توجد الحاجة إلى التواصل إلا حيث توجد أسباب التأثيل**؛ وقد فات كثيرا من المشتغلين بمسألة التواصل إدراك هذه الحقيقة، فصاروا يرون في اختلاف اللغات عقبة للتواصل، لا يمكن أن يتحقق إلا بزوالها، مما جعلهم يقعون في إفقار اللغات الطبيعية بإسقاط بعضها على بعض وينشدون أن يقيموا واحدة منها مثالا للباقي، لكي يحتذيها في ألفاظها وتراكيبها، أشكالا ومضامين.

وقد نجد من بين هؤلاء فلاسفةً غرهم ما شهدوه من سريع التطور لوسائل الإعلام، فظنوا أن تحصيل مزيد التطور يتم بمحو الفروق بين الألسن أو استبدال لسان واحد بمجموعها، كما نجد من بين المتقدمين، ولو أنهم لم ينشغلوا بالتواصل انشغال المتأخرين به، من كان يحكم ممارستَه للغة تصورٌ شبيهٌ بهذا التصور الذي يُنْزل «التواصل» منزلة «التبادل»؛ ومن المعدودين فيهم من صرنا ندعوهم بـ«فلاسفة الإسلام»، إذ طغى عليهم ـ كما سيأتي توضيح ذلك في موضعه ـ اعتبار الألفاظ حجابا لا يُتوصل إلى المعاني من ورائه إلا برفعه، إن صرفا لآثار الألفاظ في هذه المعاني أو إبدالا لغيرها مكانها.

وحتى نفرق بين مدلول «التواصل» كما نراه نحن وبين مدلوله كما يراه هؤلاء جميعا، فإننا نجعل له اسم «**التواصل الحي**» في مقابل «التواصل الميت»؛ أما **التواصل الحي بين لسانين، فمقتضاه أن يقع استثمار ما به يختلفان في تحقيق الفهم والإفهام بين أهلهما، فضلا عما به يتفقان،** حتى تكون المعاني المفهومة من كل واحد منهما معاني مؤثَّلة؛ وأما «التواصل الميت» بين اللسانين، فلا يحصل فيه إلا استثمار جوانبهما المتفقة، في حين يقع تجاهل الجوانب المختلفة كما لو أنها لم تكن موجودة أو لم يكن من ورائها كبير جدوى أو يتم صرفها عن عمد، على اعتبار أنها عناصر تشوش على ما اتفق فيه هذان اللسانان.

ولمزيد التوضيح لمفهوم «التواصل الحي»، نفصل القول في مثال نادر من نقل المعاني اليونانية إلى العربية، وهو مثال نقل مفهوم «فيسوس» إلى مفهوم «الطبيعة»؛ فقد لاحظ «أرسطو» أن لفظة «فيسوس» تُستعمل بمعان متعددة هي[61]:

(61) ابن رشد: **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، 1967، الجزء الثاني، 1014ب 15-20، ص. 505-507.

أ. فعل النشوء، وهو المعنى اللغوي لهذه اللفظة

ب. المادة الأولى المحايثة للشيء

ج. مبدأ الحركة الذاتي للشيء

د. جوهر الكائن.

ثم عمد «أرسطو» إلى الجمع بين المعنيين الثالث والرابع ـ أي «مبدأ الحركة الذاتي للشيء» و«جوهر الكائن» ـ مستنبطا منهما معنى واحدا أنزله منزلة المعنى الفلسفي الأول لـ«فيسوس»، وهو: «فيسوس هي جوهر الكائن الذي له من ذاته مبدأ حركته»؛ وظاهر أن وجه المناسبة بين هذا المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي لـ«فيسوس» ـ أي فعل النشوء ـ ليس هو علاقة المشابهة، وإنما **علاقة المُسبَّبية**، حيث نُقل لفظ «فيسوس» من معنى «فعل النشوء» ـ وهو يقع هنا مسببا ـ إلى معنى «جوهر الكائن الذي له من ذاته مبدأ حركته» ـ وهذا الجوهر سبب لفعل النشوء؛ وبعد تحديد «أرسطو» لهذا المعنى الاصطلاحي، رد إليه المعنيين: الأول والثاني ـ أي «فعل النشوء» و«المادة الأولى المحايثة للشيء»؛ ففعل النشوء هو «فيسوس»، لأنه يستمد حركته من هذا المبدإ، والمادة المحايثة للشيء هي الأخرى «فيسوس»، لأن هذه المادة الأولى تقبل أن تزدوج بهذا المبدإ.

فلننظر الآن كيف أن هذه المعاني المختلفة لـ«فيسوس» سيتم نقلها إلى الخطاب الفلسفي العربي نقلا يستوفي شروط **التواصل الحي**، وهو، كما سبق ذكره، تواصل يتميز بكونه لا يُبقي على الاختلاف بين اللغة المنقول منها واللغة المنقول إليها فحسب، بل يتعدى ذلك إلى التوسل به في تحقيق أغراضه.

اعلمْ أننا نظفر بهذا التوصيل الحي لمعاني «فيسوس»، لا عند من يُدعون بـ«فلاسفة الإسلام»، وهم الذين فُتنوا بالمنقول، حتى أذهلهم عن وجودهم الإسلامي العربي، وإنما عند مفكرين مستقلين عَرفوا كيف يحفظون هذا الوجود الخاص في ما استفادوه من غيرهم، يونانا أو فرسا أو هنودا؛ وأحد هؤلاء أبو حيان التوحيدي الذي لا يلبث الناظر في كتبه أن يتبين مظاهر التواصل الحي الذي كان يمارسه على المفاهيم الفلسفية التي يتعرض لها؛ والدليل على ذلك أنه لما جاء إلى مصطلح «الطبيعة»، ذكر له معاني تربو على معاني «فيسوس» مع تعاطي الوصل بينها كوصله بين معنى «مبدإ الحركة الذاتي» المميز لمفهوم «فيسوس» في اليونانية ومعنى «الخِلْقة» المميز لمفهوم «الطبيعة» في العربية كما في قوله: «الطبيعة **حياة تنفذ** في الأجسام، فتعطيها **التخلق والتصور** بالصور الخاصة

بواحد واحد من هذه الأجسام»[62]؛ وواضح من هذا القول أن المقصود من «الخلقة» هو الصورة، وهو معنى استُعمِل فيه أيضا لفظ «فيسوس» في الفلسفة اليونانية؛ ولا حاجة بنا إلى الوقوف طويلا عند دقائق المعاني التي ذكرها للطبيعة، وإنما الذي نحتاج إلى التأمل فيه هو الكيفية التي أجرى بها التوحيدي التواصل الحي على علاقة المُسبَّبية التي جمعت عند «أرسطو» بين المدلول الاصطلاحي والمدلول اللغوي لـ«فيسوس» والتي ألمعنا إليها آنفا؛ وتتجلى هذه الكيفية الحية عنده في إثارة إشكالين فلسفين جديدين لا وجود لهما في الأصل اليوناني:

أولهما، **تردد علاقة المُسبَّبية بين الدلالة المضمونية والدلالة الصورية**: لم تعد علاقة المسبّبية التي تجمع بين المدلول الاصطلاحي لـ«فيسوس» ومدلولها اللغوي علاقة مستفادة من المضمون الدلالي كما كانت عند «أرسطو»، وإنما صارت، عن طريق النقل إلى العربية، تستفاد أيضا من الصيغة الصرفية؛ ذلك أن المقابل العربي: «الطبيعة» أتى على وزن «فعيلة»، و«فعيل» يكون تارة بمعنى «فاعِل» كقدير، وتارة بمعنى «مفعول» ككسير، أي «مكسور»؛ والغالب في استعمال الجمهور لهذا اللفظ أن يحمله على معنى «المفعول»، ومتى استعمله البعض في دلالته على المفعول وأراد دلالته على الفاعل، كان استعماله بمثابة إطلاق لفظ المسبب وإرادة السبب كما هو شأن «فيسوس»؛ وإذا أصبحت علاقة المسبّبية مركوزة في البنية الاشتقاقية للفظ نفسها، لزم أن يكون لها في الفكر من الأثر والتوجيه ما لا يكون لها وهي لا تتعدى الانطواء في مضمونه، نظرا لأن الصيغ الصرفية هي، كما رأينا آنفا، بمنزلة القوالب التي تصاغ فيها مضامين الفكر، وبيِّن أن المصوغ أثر للمصوغ فيه؛ ومن هنا يقوم الإشكال الفلسفي التالي: هل علاقة المسببية مجرد علاقة مضمونية أم هي علاقة صورية؟

والثاني، **تردد مدلول الطبيعة بين الفاعلية والمفعولية**: لما كانت الصلة بين المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي لمصطلح «الطبيعة» تتعلق بكيفية التفكير ذاتها، لا بمجرد محتواه، وكان حمل هذا اللفظ على «الفاعلية» لا يلغي دلالته على «المفعولية»، فإن كيفية التفكير ـ لا محتواه ـ هي التي تصير مترددة بين هذين المعنيين اللذين هما بمنزلة قالبين متناظرين، وواضح أن التردد في طريقة الفكر أشد أثرا من التردد في مضمونه، فيكون أحق بالاستشكال الفلسفي منه؛ ولذا، لا غرابة أن يتولى التوحيدي ـ وهو الذي

(62) أبو حيان التوحيدي: **المقابسات**، تحقيق محمد توفيق حسين، دار الآداب، بيروت، 1989، ص. 251.

لا تفوته دقائق الفروق في المباني ولا في المعاني ـ النهوض بهذا الاستشكال، فيجيء بهذا السؤال الصريح: **هل الطبيعة فاعلة أم مفعولة؟** ويجتهد في الجواب عليه، منتهيا إلى القول بأن الطبيعة من حيث حملها للصورة تكون **طابعة** ومن حيث إن هذه الصورة منطبعة في المادة، تكون **مطبوعة**[63].

ولا أدل على الأصالة الفلسفية لهذا السؤال العربي بصدد «الطبيعة» وعلى ثراء الإشكال الفكري الذي ينتج عنه من تجدد التأمل في «الطبيعة» عند أرباب الفكر الغربي الحديث بناء على الفرق بين «الطبيعة الطابعة» و«الطبيعة المطبوعة» الذي جاء به هذا السؤال الإسلامي العربي[64]؛ وفي ذلك شاهد صريح على إمكان انتقال الإشكالات الفلسفية بين اللغات والثقافات من غير أن يكون نقلا مباشرا ولا بالأولى أن يكون نسخا فجا.

وهكذا، يتضح أن علاقة المعنى الاصطلاحي بالمعنى اللغوي، متى عدلنا عن طريق الاستنساخ الأعمى للمفاهيم الفلسفية، تُمكِّن، بفضل تفاوت شكل هذه العلاقة الدلالية وقدرها من لسان إلى آخر، من انطلاق إنتاجية المفهوم الفلسفي ومن اشتغالها بما يناسب مقتضياته التداولية في كل لسان؛ وعندئذ فقط، لن يُقهَر الفكر الفلسفي على نمط واحد من التفكير تجمد عليه العقول جميعا، وإنما يصير مخيرا بين أنماط مختلفة يضاهي بعضها بعضا، إذ يجوز ألا يكون المفهوم الفلسفي في إحدى اللغتين هو عينه في اللغة الأخرى، **لأن انتقاله من الأولى إلى الثانية قد يطوي منه جانبا أو يبسط منه غيره، وقد يضيف إليه ما لو أضيف إليه في أصله، لكان حشوا أو لغوا، وقد يحذف منه ما لو حذف في أصله، لكان تحريفا أو تزييفا، وقد يجعل المقدَّمَ من سماته مؤخرا والمبسط مركبا والمطول مختصرا والموصول مقطوعا، والعكس بالعكس، وكل هذه التغييرات لا تضفي على المفهوم الفلسفي إلا مزيدا من التصحيح والتعميق.**

وبإيجاز، فإن التواصل الحي للمفاهيم الفلسفية يضفي عليها ألوانا تختلف باختلاف الألسن الطبيعية والمجالات التداولية، هذا الاختلاف الذي من شأنه أن يجدد ويغني على الدوام الإمكانات الاستشكالية والاستدلالية التي تتعلق بهذه المفاهيم.

* * *

---

(63) نفس المصدر، ص. 251–252.

(64) أحد هؤلاء المفكرين الغربيين «باروخ سبينوزا» في كتابه: **عِلْم الأخلاق**، انظر التعليق على القضية 29.

وحاصل الكلام في هذا الفصل الثاني أن المفهوم الفلسفي ليس مفهوما تصوريا كالمفهوم العلمي ولا مُدرَكا ذوقيا كالمدرَك الأدبي، وإنما **مفهوما منفهما**؛ ولا انفهام من غير اقتران بالصورة اللفظية في لسان مخصوص، فيتميز من هذه الجهة عن المُدرَك الوجداني الذي قد يستغني بالحال عن المقال، ثم إنه لا انفهام من غير انتساب إلى المجال التداولي لمستعمل مخصوص، فيتميز من هذه الجهة الثانية عن المفهوم العلمي الذي لا اعتبار فيه مبدئيا لمثل هذا المجال؛ و«المفهوم المنفهم» هو الذي اختص باسم «المعنى»، إذ **المعنى هو كل مفهوم لا انفكاك له عن اللفظ ولا عن اللافظ**.

ولما كان المفهوم الفلسفي لا يزول عنه بأي حال الاقتران اللفظي ولا حال الانتساب التداولي، فقد ازدوج بسببهما جانبه العباري بجانب **إشاري**؛ فإذا كان الجانب العباري لهذا المفهوم يتكون من مدلوله الاصطلاحي الذي هو مشترك بين الألسن، فإن جانبه الإشاري يتكون من مجموع المضمرات اللفظية والتداولية التي يُتوسل بها في تأصيل ـ أو باصطلاحنا **تأثيل** ـ هذا المدلول الاصطلاحي والتي تختلف من لسان إلى غيره.

وينقسم تأثيل المفهوم الفلسفي إلى قسمين أكبرين: أحدهما **التأثيل المضموني**، وهو التوسل بالإشارات الإضمارية في تأصيل الجانب **الاستشكالي** من هذا المفهوم؛ وهو على أنواع مختلفة، وقفنا على ثلاثة منها هي: التأثيل **اللغوي** الذي يتوسل بالمعاني اللغوية لتحقيق هذا التأصيل، والتأثيلُ **الاستعمالي** الذي يتوسل فيه بسابق الاستعمالات السياقية والمقامية، والتأثيلُ **النقلي** الذي يلجأ في ذلك إلى الدلالات والاستعمالات المحسوسة، مرتقيا بها إلى رتبة الدلالات والاستعمالات المعقولة؛ والقسم الثاني، **التأثيل البنيوي**، وهو التوسل بالإشارات الإضمارية في تأصيل الجانب **الاستدلالي** من المفهوم الفلسفي؛ وتحته هو الآخر أنواع مختلفة، وقفنا على ثلاثة منها هي: التأثيل **الاشتقاقي** الذي يتوسل بلوازم الصيغة الصرفية لتحقيق هذا التأصيل، والتأثيل **التقابلي** الذي يتوسل فيه بلوازم الأمثال مثبتةً ولوازمِ الأضداد منفيةً، والتأثيل **الحقلي** الذي يلجأ في ذلك إلى التلازمات الممكنة بين المفهومِ الفلسفي وغيره من المفاهيم التي تدخل في نطاقه.

ومتى استتب للمفهوم الفلسفي **قوامه التأثيلي**، تمتع بالتمكن الاستشكالي والاستدلالي الذي يضمن له النماء في الاستفهام والغَناء في الإفهام؛ أما إذا لم يستتب له هذا القوام وكان مفهوما **مجتثا**، فيتطرق إليه الضيق في أسئلته والجمود في أدلته، فيصير ضرره أكثر من نفعه.

وأما الاعتراضات الثلاثة التي يمكن إيرادها على التأثيل، فهي الاعتراض **البلاغي** الذي يرى في التأثيل اللغوي نوعا من الجناس الذي لا فائدة فيه، والاعتراض **الفلسفي** الذي ينفي عنه أن يكون تحليلا علميا صريحا أو تحليلا فلسفيا صحيحا، والاعتراض **التواصلي** الذي يرى في عموم التأثيل مانعا من تحصيل التواصل بين الثقافات والأمم المختلفة؛ وقد دفعنا الاعتراضين الأولين على التأثيل اللغوي ببيان كيف أن صاحبيهما صارا، من حيث لا يقصدان، إلى الإقرار بصحة بعضه أو الأخذ به في نقدهما أو الأخذ بغيره من أنواع التأثيل، ودفعنا الاعتراض الثالث ببيان كيف أن التواصل الحي بين الألسن يوجب أن يحصل بينها الاختلاف الناشئ عن مسالكها في التأثيل، فيفترق في مقتضاه عن مقتضى «التبادل» الذي لا اعتبار فيه لهذا الاختلاف التأثيلي.

الباب الثاني

آليات التأثيل المفهومي

لقد تقدم أن تأثيل المفاهيم الفلسفية على قسمين هما: «التأثيل المضموني» والتأثيل البنيوي»، وأن القسم الأول يندرج فيه «التأثيل اللغوي» و«التأثيل الاستعمالي» و«التأثيل النقلي» وأن القسم الثاني يندرج فيه «التأثيل الاشتقاقي» و«التأثيل التقابلي» و«التأثيل الحقلي».

والحقيقة أن التأثيل المفهومي لا ينحصر في هذه الأنواع؛ فالتأثيل المضموني يتضمن غير ما ذكرناه، فكل ما جاز أن يسهم في إنماء المحتوى الدلالي للمفهوم الفلسفي من فوق ظاهر معناه العباري، صح أن يُعد نوعا متميزا منه؛ والواقع أن مهام تعقب هذه الأنواع وإحصاء عددها واستخراج خصائصها لم تتجه إليها بَعْدُ هِمم الباحثين، إلا ما كان من أحكام جاءوا بها هنا وهناك، وقد تصدر منهم أحيانا عرضا أو على عجل؛ والحاجة ماسة إلى أن يبادروا إلى تفحص عيِّنات نموذجية من الخطاب الفلسفي، متزودين بعدة لسانية كافية، حتى إذا أتوا هذا التفحص على الوجه الذي ينبغي، أمكنهم التأكد من صحة أحكام هذه العينات في شواهد غيرها، ثم تعميم ما صح منها على الباقي، متجهين على التدريج إلى تجميع هذه الأحكام في فئات متباينة، على أساسها يحددون أنواع هذا التأثيل.

كما أن التأثيل البنيوي يتضمن هو الآخر غير ما ذكرنا من الأنواع؛ فكل ما جاز أن يسهم في إنماء الصورة العلاقية للمفهوم الفلسفي من فوق ظاهر مبناه العباري، صح أن يُعد نوعا متميزا منه؛ وما صدق بصدد التأثيل الدلالي من تقصير الدارسين في العناية به، يصدق كذلك بصدد التأثيل البنيوي، فهو الآخر لم تُستقصَ أشكاله ولا استُنبطت أحكامه ولا، بالأوْلى تُعقِّبت آثاره، اللهم إلا بعض الملاحظات العابرة في صلب بحوث تاريخية عن هذا الفيلسوف أو ذاك؛ وهذا نقص لا بد لناقل الفلسفة من أن يتداركه أو يلتمس ما

يتداركه به فيما يُستقبل من الدراسات عن الخطاب الفلسفي متى أراد أن يُحكِم الفلسفة عن حق لا أن تَحكُمه عن باطل، وأن يأتي منها عن بصيرة ما لا تأتيه به عن طواعية، وإلا هلك دونها، وهو ـ كما كان أسلافه ـ يسمعها بأذنه ولا يكاد يعيها بعقله.

وإذا نحن قررنا في هذا الباب الثاني الوقوف على اثنين بالخصوص من هذه الأنواع التأثيلية، وهما: «التأثيل اللغوي» و«التأثيل التقابلي»، فذلك للأسباب الثلاثة الآتية:

أولها، **التمثيل على المضمون والبنية**: ذلك أن كل واحد من هذين النوعين التأثيليين يمثل واحدا من القسمين التأثيليين الرئيسين: المضموني والبنيوي، فالتأثيل اللغوي مثال على التأثيل المضموني والتأثيل التقابلي مثال على التأثيل البنيوي؛ فإذن نكون، باختيارنا لهما، قد جئنا بمثالين نموذجيين على التأثيل، حيث إنهما، إن لم يسدا مسد الباقي في توضيح آليات التأثيل، فلا أقل من أن كل واحد منهما يشخِّص واحدا من الجانبين اللذين يتعلق بهما تأثيل المفاهيم الفلسفية، وهما: «المضمون» و«البنية».

لكن فائدة هذا التمثيل تزداد قدرا متى وضعنا في الاعتبار أن التأثيل المضموني اختص بإنماء القوة الاستشكالية للمفهوم الفلسفي، وأن التأثيل البنيوي اختص بإنماء القوة الاستدلالية لهذا المفهوم؛ ومعلوم أن القوة الفلسفية للقول تتكون بالذات من اجتماع هاتين القوتين، فالاستشكال هو طلب الإشكال والاستدلال هو طلب الدليل، والفلسفة إنما هي إشكالات وأدلة؛ فإذن يكون اختيارنا للتأثيل الاستشكالي اللغوي والتأثيلِ الاستدلالي التقابلي اختيارا لمثالين نموذجيين على التفلسف بواسطة التأثيل، حيث إنهما، إن لم يُغنيا عن سواهما في الوقوف على آليات هذا التفلسف التأثيلي، فلا أقل من أن كل واحد منهما يشخص واحدا من الجانبين اللذين يتعلق بهما نماء القوة الفلسفية للمفهوم: «الاستشكال» و«الاستدلال».

والثاني، **التمثيل على التمكن والاجتثاث**: لقد عرضت للمفهوم في تاريخ الممارسة الفلسفية حالتان متضادتان: «حالة التمكن» و«حالة الاجتثاث»؛ ويكون المفهوم الفلسفي متمكنا متى توسل مستعمله بكل أسباب التأثيل الممكنة في لغته لتزويد هذا المفهوم بالقوتين: الاستشكالية والاستدلالية؛ ويكون المفهوم الفلسفي، على العكس من ذلك، مجتثا متى لم يتوسل مستعمله بأسباب التأثيل الخاصة بلغته في توفير قوة الاستشكال وقوة الاستدلال لهذا المفهوم.

وخير مثال على تمكن المفهوم الفلسفي هو الممارسة الفلسفية الغربية؛ فلما نشأت الفلسفة ـ في مقتضاها التقليدي ـ عن قرائح الغرب كما قيل، فليس عجبا أن يتوسلوا

فيها بكل ما أوتوا من أسباب تضرب جذورها بعيدا في مجالاتهم التداولية المختلفة، فالقريحة لا تكون إلا مع السليقة، ولا سليقة بغير تمام التملك لهذه الأسباب التداولية على اختلافها؛ ولما جاءوا بهذا التوسل مجيئهم بما هو سليقي لا تمحُّل فيه، فقد أنتجوا مفاهيم موصولة أشد الوصل بهذه الأسباب، فكانت غايةً في الرسوخ، حتى كاد أن يكون الغالب في تجديدهم لها أن يأتي من طريق هذه الأسباب التأثيلية ذاتها.

وخير مثال على اجتثاث المفهوم الفلسفي هو الممارسة الفلسفية العربية؛ فلما لم تنشأ الفلسفة ـ في مقتضاها التقليدي ـ عن قرائح العرب، وأخذوها عن غيرهم أخذَ المتتلمذين على أيديهم، فلم يُمكنهم إلا تبين الجانب الاصطلاحي الظاهر مما أخذوه من مفاهيمهم؛ أما الجانب التأثيلي الباطن الذي يتقوى به استشكال هذا الجانب الاصطلاحي والاستدلال به وعليه، فقد ظلوا عنه غافلين، إذ لم يقدروا على أن يأتوا في هذه المفاهيم ما يوافق تأثيلها الذي يخصها، ولا هم قدروا على أن يُنزلوها على التأثيل الذي يخصهم، فبقيت هذه المفاهيم في أيديهم بدون قرار، وبقوا هم عليها جامدين ولو أنهم طولوا القول فيها وهولوا بأسمائها.

وسوف تجد في الفصلين الآتيين، بفضل الأمثلة المأخوذة من التأثيل اللغوي والتأثيل التقابلي، بيانا كافيا لمظهر التمكن في المفاهيم الفلسفية عند واضعيها من فلاسفة الغرب ولمظهر الاجتثاث في مقابلاتها العربية عند مستهلكيها من فلاسفة الإسلام.

والثالث، **إقرار الفلاسفة بهذين التأثيلين**: ولو أن الفلاسفة على العموم لم يغفلوا عن شيء غفلتهم عن مظاهر الإشارة في كلامهم ـ حتى دعانا ذلك إلى أن نصف حالهم هذا بـ«العمى الفلسفي» ـ فلا يمكن أن ننكر أنهم انتبهوا إلى الضربين المذكورين من التأثيل، واشتغلوا بالنظر فيهما على مقتضى عادتهم في كل ما ينظرون فيه؛ وقد اختلف نظرهم في هذين التأثيلين، إذ كان نظرهم في التأثيل اللغوي مباشرا، في حين كان نظرهم في التأثيل التقابلي غير مباشر.

وبيان ذلك أنهم أقروا جميعا بوجود التأثيل اللغوي في مفاهيمهم، وإن كانوا قد اختلفوا في مواقفهم منه، فمنهم من أيد اللجوء إليه، ومنهم من عارض الإفراط فيه، ومنهم من عمل به من غير أن ينشغل لا بتأييده ولا معارضته، مدرِكا عن حق أن ممارسة المفاهيم الفلسفية لا تنفك عنه، مهما ارتقت في مراتب التجريد، وسواء قصد إليه الفيلسوف أم لم يقصد.

والشاهد على هذا الإقرار شاهدان اثنان: أحدهما، **ولادة الفلسفة**؛ فما كادت الفلسفة تستقيم على أصولها المعلومة، حتى خاضت في سؤال التأثيل، منبئة عن شعور مبكر بإحدى وسائلها التي لا غنى عنها، فاستفهمت عن خصائص التأثيل وأنواعه وفوائده وحدوده، وتقرر فيها أن التأثيل الحقيقي هو ما كان له أصل «أنطولوجي»؛ كل هذا جاء عند والد الفلسفة: «أفلاطون» في محاورته ذات الأهمية البالغة في التأريخ للاستشكال التأثيلي، وهي: «قراطيلوس»، وسوف يأتيك مزيد التفصيل لِما تضمنته هذه المحاورة من إشكالات فيها غور وبعد نظر.

والشاهد الآخر، **حداثة الفلسفة**؛ فما كادت الفلسفة، بعد ركود طويل، تستأنف عطاءها في مطلع العصر الحديث، حتى اندفعت في تجديد مفاهيمها ومصطلحاتها وصرفِ استعمالاتها القديمة التي تقلدتها المدارس الفلسفية في العصر الوسيط، متوسلة في ذلك بالمعاني اللغوية لهذه المفاهيم والمصطلحات؛ ولم يكن صاحب هذا التجديد التأثيلي إلا والد الفلسفة الحديثة: «ديكارت»، وستعلم من كيفيات تأثيله لمفاهيمه ما قد يكون منبها للمقلد، فيجعله يترك تقليده ليأتي في لغته العربية مثلما أتى «ديكارت» في اللغة اللاتينية.

أما نظر الفلاسفة في التقابل، فكان بوصفين اثنين: أحدهما أنه كان **نظرا مبكرا وبعيدا**، فقد أدركوا منذ المطالع الأولى للفكر الفلسفي مكانة التقابل في الوجود وأقاموه طريقةً مستقلة للممارسة الفلسفية في صورة ما سمي منذ «أفلاطون» بـ«المنهج الجدلي»، حتى كاد أن يكون نصف الفلاسفة جدليين، وإلا فأكثرهم كذلك، كما تفننوا في استخراج خصائصه الفلسفية ابتداء من «أفلاطون» وقوانينه المنطقية ابتداء من تلميذه: «أرسطوطاليس»، وتمسكوا بالعمل به في دعاويهم واعتراضاتهم، على مر الأيام والسنين، حتى جعلوا منه قانونا ينضبط به تقدم الفكر الإنساني ويتحقق به تطور المادة الحية، فضلا عن تقلب المجتمعات والمؤسسات.

والوصف الثاني لنظرهم في التقابل، أنه كان نظرا **غريبا ومفارقا**؛ فإذا كان الفلاسفة قد تفطنوا باكرا لمكانة التقابل ولاحظوا وجوده في كل شيء، فإنهم نسوا أن يلاحظوا هذا الوجود في أقرب شيء إليهم، وهو لغتهم التي يمارسون بها هذا التفلسف؛ فإننا لا نراهم تعقبوا مظاهره وآثاره في مباني كلامهم ولا في معاني أحكامهم، ولا هم نبهوا على وجوده في هذه المباني والمعاني كما لو أنهم كانوا يعتبرونه طريقا من الطرق المقررة في تشقيق الكلام بعضه من بعض، فلا يُحتاج إلى الوقوف عليه من دونها، ولا، بالأحرى، إثارة الإشكال بصدده؛ لكن، مع هذا العذر، يبقى موقفهم باعثا على

الاستغراب، إلا أن نرده إلى ما أصاب الفلاسفة قاطبة من العمى عن وسائلهم؛ فكما أنهم راقبوا طرقهم في تأثيل مفاهيمهم بواسطة المعاني اللغوية، كان يتوجب عليهم كذلك أن يراقبوا طرقهم في تأثيل هذه المفاهيم بواسطة العلاقات التقابلية، بل إنهم كانوا إلى مراقبة التأثيل التقابلي أحوج منهم إلى مراقبة التأثيل اللغوي متى راعينا سبق تبصرهم بحقيقة التقابل وعمق تأملهم فيه.

المفهوم الفلسفي والتأثيل اللغوي

قصدُنا من هذا الفصل أن نبسط الكلام في أحد أنواع التأثيل الذي اشتهر الفلاسفة باستخدامه، وهو: «التأثيل اللغوي»، وأن ندقق النظر فيه من جانبين متضادين: أحدهما شعور فلاسفة الغرب بأهميته في الممارسة الفلسفية، والثاني ذهول فلاسفة الإسلام عن هذه الأهمية، وذلك من أجل أن نبين كيف أن شعور الأولين أثمر مفاهيم فلسفية بالغة في التمكن الاستشكالي والاستدلالي وكيف أن ذهول الآخرين أفضى إلى «مفاهيم» مجتثة لم تستطع معها الفلسفة الإسلامية العربية أن تستقل بمسارها الفكري وتبدع إشكالاتها واستدلالاتها الخاصة بها.

ويتمثل وعي فلاسفة الغرب بالتأثيل اللغوي في مظهرين أساسيين: أحدهما، الاستشكال الصريح لهذا التأثيل في مطلع الفلسفة القديمة مع «أفلاطون»؛ والثاني، اللجوء العمد إلى هذا التأثيل في مطلع الفلسفة الحديثة مع «ديكارت»؛ وتتمثل غفلة فلاسفة الإسلام عن التأثيل اللغوي في تعارض موقفهم منه، إذ أقروا العمل بهذا التأثيل في مستوى الاصطلاح على المفهوم الفلسفي، وأنكروا الأخذ به في مستوى استثماره في سياق الخطاب الفلسفي؛ فلنشرع إذن في تفصيل ما أجملناه عن هذين الموقفين المتباينين من التأثيل اللغوي: الغربي والعربي.

1 ـ موقف «فلاسفة الغرب» من التأثيل اللغوي

نمهد لكلامنا عن موقف فلاسفة الغرب من التأثيل اللغوي، بمزيد التوضيح لمفهوم «المعنى اللغوي» الذي ينبني عليه هذا النوع من التأثيل.

معروف أن «المعنى اللغوي» يقابل «المعنى الاصطلاحي» مقابلة الضد لضده،

فنتوهم بسبب هذه المقابلة أن قانون الاصطلاح لا يجري على المعنى اللغوي، مادام الاصطلاح يقتضي اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص، في حين يبدو هذا المعنى مدلولا مشاعا بين مختلف الطوائف، تستعمله جميعها في مخاطباتها العامة؛ لكن ينبغي تبديد هذا الوهم، ذلك أن المعنى، كائنا ما كان ـ متى سلمنا بالنتائج العلمية المقررة عند اللسانيين ـ لا يقوم في اللفظ بمقتضى طبيعي، وإلا ما تعددت الألفاظ واتحد المدلول أو اتحدت الألفاظ وتعدد المدلول، سواء في اللسان الواحد أو في ما بين الألسن الكثيرة، وإنما يقوم فيه بمقتضى المواضعة والاتفاق بين الأفراد، كثر عددهم أو قلّ، فيُساوي المدلول اللغوي في ذلك المدلول الاصطلاحي؛ ولا فرق بينهما إلا في سعة الاستعمال، فالأول عُرْف يأخذ به العامة، والثاني عُرْف يأخذ به الخاصة(1)؛ وحتى هذا الفرق لا يجوز حمله على وجه الإطلاق، ذلك أن من متداول الألفاظ ما ينتقل إلى هذا المجال المعرفي أو ذاك ويُستخدَم فيه استخدام مفاهيمه الخاصة من غير أن يوضع له مدلول زائد عن مدلوله الذي كان يُستعمَل به خارج هذا المجال؛ وعلى العكس من ذلك، فمن المفاهيم الخاصة ما يشيع في الناس استعماله حتى يفقد مدلولُه خصوصيته التي كانت له في أصل وضعه، ويصير بالمدلول اللغوي العام أشبه منه بالمدلول الاصطلاحي الخاص.

فلا يبقى إذن من فرق بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي إلا كون الأول **يتقدم في الزمان** على الثاني في الاقتران باللفظ، لذلك صار يُعَد بمنزلة **معناه الأصلي**، بل صار «المعنى اللغوي» و«المعنى الأصلي» اسمَيْن لمسمى واحد، في حين يُعَد المعنى الاصطلاحي معنى غير أصلي، إذ المفروض أن يتفرع على هذا المعنى الأول؛ ومن الفلاسفة من كان يرى في الرجوع إلى هذه المعاني السابقة في الزمان طريق الوصول إلى حقائق تاريخية والدخولِ في محاورة الأوائل، فهذه المعاني الأصلية تحمل صورهم التي كانوا بها يبصرون واقعهم كما تحمل تصوراتهم التي كانوا بها يعقلون أمورهم؛ ولا مراء في أن الوقوف على هذه الصور والتصورات التي صارت طبقات بعضها فوق بعض، يفضي إلى توثيق الصلة بتاريخ الفكر الإنساني، حفظا لذاكرة صانعيه من الاندثار، على أن هذه الصلة ينبغي أن لا تقف عند حد الكشف عما كانوا يتخيلون ويتمثلون، بل ينبغي أن تجاوز ذلك إلى استنطاق تخيلاتهم وتمثلاتهم والاستمداد منها على قدر الطاقة، حتى يستكمل العقل الإنساني وحدته وتماسكه، على تقلبه في أطوار، وإن كثر عددها، يبقى

(1) ينظر أفلاطون طويلا في العلاقة بين اللفظ ومدلوله هل هي طبيعية أو اصطلاحية كما سيتبين عند عرض موقفه التأثيلي.

بعضها متصلا ببعض.

إلا أن هذه الصبغة الأصلية للمدلول اللغوي ما كانت لتثير أية شبهة لولا أنه وقع تجاوز دلالتها على السبق الزمني، إذ رأى فيها بعض المتفلسفة دلالة وجودية ورأى فيها غيرهم دلالة معرفية.

أما الفلاسفة الذين أسندوا للمعنى اللغوي دلالة وجودية، فيعتقدون أن الأصل في وجود الألسن، على تعددها وتباينها، لسان واحد ووحيد يجمعها كلها، وهو الذي يمد كلا منها بمعان أصلية مبثوثة في باطنها نحتاج إلى التنقير عنها بما يليق بها من التأمل والاعتبار، حتى نتبين أسباب الاتصال والتوحيد بين هذه الألسن المختلفة؛ لكنهم اختلفوا في تحديد هذا اللسان الواحد، فجعله بعضهم لسانا أوَّلاً تفرعت عليه باقي الألسن، وجعله بعضهم لسانا آخِرا (بكسر الخاء) يأتي في أفق انضمام الألسن بعضها إلى بعض وتكميل بعضها لبعض؛ وكل هؤلاء الفلاسفة متأثرون في ذلك، زيادة أو نقصانا، بواحد أو أكثر من المعتقدات اليهودية المسيحية الأربعة، وهي: «معتقد البدء» الذي يقول بأن في البدء كانت «الكلمة»، وقد فهم منها معظمهم كلمة الخلق: «كن»، و«معتقد الأسماء» الذي يقول بأن الله علم آدم الأسماء كلها، و«معتقد بابل» الذي يقول بأن الله خلط لسان قوم بابل، عقابا لهم على استكبارهم، و«معتقد الكلمة» الذي يقول بأن النبي عيسى عليه السلام «كلمة الله»، وقد ارتقى بها أغلبهم من رتبة الخلق إلى رتبة النسب.

وأما الفلاسفة الذين أسندوا للمعنى اللغوي دلالة معرفية، فقد حملوا صبغته الأصلية على معنى «الصبغة **الأصيلة**»، حيث إن المدلول **الأصيل** عندهم هو ما جمع إلى كونه أصليا كونه **صحيحا**، فيلزم من هذا أن المدلول اللغوي يفضل المدلول الاصطلاحي، لا من جهة السبق وحسب، بل أيضا من جهة الصحة؛ وهذا باطل، وبيان بطلانه أن تقلب المعرفة الإنسانية في أطوار بعضها **أرقى** من بعض يجعل المعاني المتأخرة أقرب إلى الصواب من المعاني المتقدمة، من غير أن تكون المعاني المتقدمة كلها خاطئة ولا أن تكون المعاني المتأخرة كلها مصيبة.

بل إن من أنصار «أصالة» المدلول اللغوي من لا يرى في تقلب أحوال المعرفة ارتقاء، وإنما يرى فيه انتكاسا، إذ يعتقدون أن الألسن آخذة، بموجب التقدم التقني ـ وحديثا بموجب التوسع الإعلامي ـ في الانحطاط عن رتبتها الطبيعية والابتعاد عن الفطرة الإنسانية، بحيث تدعو الحاجة إلى استرجاع المعاني الأصلية التي تثوي وراء المعاني الاصطلاحية للألفاظ، حتى نسترجع **صلتنا المباشرة بالعالم**، وهي التي ينبغي أن نحفظها

فيما نتوخاه من تجارب ونبتغيه من تعرفات، كيْ نبقى على وفاق مع الوجود ولا نلقي بأنفسنا في وهاد منازعته، فنُحرَم من إشاراته وإمداداته؛ فهؤلاء لا يبطل دعواهم دليلُ تقدُّمِ المعرفة الذي ذكرناه، ولا يُضعفها إلا القدح في أصلية ما استخرجوه من معان ببيانَ كيف أن وصف «الأصلية» غير ثابت لها أو القدح في صحتها ببيان كيف أن معاني أصلية أخرى تعارِضها.

والواقع أن ما استهوى هؤلاء في المدلولات اللغوية هو صبغتها الحسية الغالبة؛ فمتى سلمنا بأن اتصال الإنسان بالعالم عن طريق مداركه الحسية ينعكس في مداركه العقلية، فإن الثمار الأولى لهذا الاتصال لا بد أن تتمثل في جملة من المعاني الحسية يبتدئ الإنسان بحمل ألفاظه عليها، لكنه لا يلبث أن يبني عليها معاني دونها حسية؛ أضف إلى ذلك أن الجمهور الذي يُنسَب إليه عادة استعمال الألفاظ بحسب مدلولاتها اللغوية ينساق إلى تداول المعاني الحسية ونشرها بين أفراده لشدة اتصالها بالجوانب العملية من حياتهم؛ وهذه قاعدة مطردة لا يشذ عنها لسان من الألسن، كائنا ما كان، على خلاف ما ذهب إليه بعضهم حين ادعوا أن اللغات تتفاوت في رصيدها من المعاني الحسية وأن أقواها أخذا بهذه المعاني أقلها استعدادا للتقدم والتحضر؛ وهذا الذي ادعوه لا حاجة بنا هنا إلى إبطاله، فقد سبق أن أبطلنا في موضع آخر ادعاء مثله تعلق بخصوص اللسان العربي، فلينظر فيه من يعنيه أمر هذا الإبطال[2].

ولما كان تقدم المدلول اللغوي يظهر في كون المدلول الاصطلاحي منقولا منه، فقد ادعى البعض أن اللفظ لا يفيد مدلوله اللغوي إلا على **وجه الحقيقة**، ومن ثَمَّ صار إلى رفع منزلته على منزلة المدلول الاصطلاحي؛ والواقع أن المدلول اللغوي، على فرض أنه غير منقول من معنى آخر معروف لنا، فلا يمتنع أن يكون استعماله قد بدأ مجازيا، ثم أخذ شيئا فشيئا في التمكن، حتى صار ملازما له لزوم المعنى الحقيقي؛ فالمجاز قد يكون من غير نقل معلوم كما قد يكون من نقل معلوم، لاسيما عند أولئك الذين يرون أن أكثر اللغة مجاز لا حقيقة أو أولئك الذين يرون أن الأصل في الكلام المجاز.

وعلى تقدم المدلول اللغوي وإيغاله بعيدا في الزمان، فقد يظل في بعض الألسن متبادرا من اللفظ ولو نزل عليه مدلول اصطلاحي ثابت، وذلك لأن البنية التركيبية الخاصة التي تدخل فيها ألفاظها تسهم في حفظ هذا المدلول؛ واللسانان اللذان توسلت

---

(2) انظر **فقه الفلسفة**، الجزء الأول، **الفلسفة والترجمة**، ص. 391-392.

بهما الفلسفة قديما وانتقلت إلينا عن طريقهما، وهما: اليونانية واللاتينية، يتمتعان بهذه الخاصية التركيبية، فدلالة الألفاظ فيهما لا تمحو دلالة الأجزاء التي تتركب منها، بحيث كلما تلقى المتفلسف واحدا من المفاهيم الفلسفية المركبة فيهما، انساق بصورة عفوية إلى استحضار المدلولات الأصلية لأجزائه وإلى الموازنة بين المعنى الجامع الموضوع له وبين هذه المدلولات الجزئية، طالبا لوجه المناسبة بين هذين الطرفين؛ وكذلك الأمر حديثا بالنسبة للسان الألماني الذي صارت تؤخذ منه الفلسفة كما كانت ومازالت تؤخذ من اليونانية واللاتينية، فالغالب على مفاهيمه هو الآخر أن تحتفظ بمدلولات أجزائها، لاسيما وأنه يتمتع بقدرة نادرة على تركيبها من أصناف لفظية مختلفة: أسماء أو ظروفا، أفعالا أو حروفا، حتى أضحى العمل على حفظ هذه المدلولات الأصلية عادة مألوفة لمشاهير الفلاسفة الألمان، جعلت الآخذين عنهم يتحرون، لكي يتبينوا المراد من مفاهيمهم، الوقوف على معاني الأجزاء التي تتركب منها.

وقد نضرب لذلك مثالا بالفعل اللاتيني: 'comprehendere' الموضوع لإفادة معنى «فهِم» أو «أدرك»؛ فهذا الفعل يبقي مشعرا بمدلول كل واحد من جزئيه، وهما: 'co'، أي «مع» و'prehendere'، أي «أخَذ»، فيقترن الاسم منه: 'comprehensio'ـ أي «الفهم» ـ في ذهن المتلقي بمعنى «الأخذ الذي يحيط بالمأخوذ»؛ وهو المعنى الذي جعلت له العربية لفظين، وهما: «الاستيعاب» و«الإحاطة»، إذ قولنا: «استوعب الشيء» يفيد لغة: «أخذَه أجمعَ» وقولنا: «أحاط بالشيء» يفيد لغة: «أخذه من جميع جوانبه»؛ فإذا كان النقل العباري الصرف لهذا اللفظ إلى العربية هو: «الفهم»، فإن نقله المراعي لجانبه الإشاري أو التأثيلي ينبغي أن يكون هو: «الاستيعاب» أو «الإحاطة».

واستنادا إلى هذا المعنى اللغوي اللاتيني للفظ 'comprehensio'، أي «الأخذ الجامع»، قام «ديكارت» بالجمع بين الفعلين الفرنسيين: 'comprendre' و 'concevoir'، لأن كليهما يدخل في تركيبه حرف «المعية»: 'co'، ثم بالتفريق بينهما وبين الفعل: 'savoir' ـ أي «علِم» ـ وذلك في رسالة موجهة إلى الأب MERSENNE بتاريخ 27 مايو 1630، مشبها الإحاطة المطلوبة في الفعلين الأولين بإحاطة الذراعين بالشجرة أو بما شابه ذلك من الأحجام التي لا تتجاوز طاقتهما.

وعلى هذا، فلا يمكن في سياق هذه الرسالة نقل الفعلين: 'comprendre' و 'concevoir' باللفظين العربيين: «فهِم» و«أدرك» اللذين اعتاد المترجمون استعمالهما في مقابلهما، نظرا لأن «ديكارت بنى على معناهما اللغوي في أصلهما اللاتيني، فأنزلهما رتبة من رتب الوعي تعلو على رتبة «العلم»، وهو أمر يخالف تماما ما عليه استعمال

«فهِم» و«أدرك» في العربية، إذ ينزلان فيها رتبة دون رتبة «العلم»، فنحتاج إذن إلى أن نستبدل مكانهما المقابلين العربيين اللذين يحفظان هذا المدلول اللغوي اللاتيني، وهما: «الاستيعاب» و«الإحاطة»؛ واعتبارا لكل هذا، فلا يسعنا إلا نقل قول «ديكارت» في هذه الرسالة على الوجه التالي:

«لكني أعلم (= 'je sais') أن الله هو الخالق لكل شيء، وأن هذه الحقائق [أي الحقائق الأزلية] أشياء، فيكون هو الخالق لها؛ أقول إني أعلم ذلك، وليس أني أستوعبه (= 'je conçois')، ولا أني أحيط به (= 'je comprends')، لأنه يمكننا أن نعلم أن الله واسع لا نهاية له وقادر على كل شيء ولو أن عقلنا من حيث هو متناه لا يستطيع أن يحيط به ولا أن يستوعبه، كما أننا نقدر على أن نلمس الجبل بأيدينا، لا أن نضمه إلينا كما نضم شجرة أو أي شيء آخر لا يتعدى قدره سعة أذرعنا: ذلك أن الفهم هو الضم بالفكر، لكن العلم بالشيء يكفي فيه اللمس بالفكر»[3].

وإذا صح أن الفرق الجوهري بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي هو تقدمه عليه في الزمن، صح معه أيضا أن الفيلسوف الغربي في رجوعه إلى المعنى اللغوي إنما يروم أن يصل الاستعمال الحاضر لمفهومه باستعماله الماضي، حتى يستمد منه أسبابا لتعميق السؤال فيه ويضمن لاستعماله الحاضر القبول عند متلقيه؛ وواضح أن هذا الوصل هو عبارة عن **تأصيل، فيكون كل فيلسوف ذا نزعة تأصيلية، شاء أم أبى**، وهذه حقيقة لا يسع المرء جحدها، إذ ليس في مشاهير الفلاسفة من لم يرجع في هذا المفهوم أو ذاك إلى معناه اللغوي، إن بطريق مباشر أو غير مباشر، حتى أولئك المتأخرون الذين يدعون مخاصمة التأصيل، بل يدعون أنهم يستطيعون الإتيان على الأصول جميعا؛ فلو أننا تتبعنا عملهم على التفصيل، لوجدناهم يتوسلون بالأصول في الإتيان على الأصول، وهذه واحدة من المفارقات التي تعج بها الفلسفة؛ وبعد هذا التوضيح لطبيعة «المعنى

---

(3) انظر:
R. DESCARTES: **Œuvres et lettres,** La Pléiade, Gallimard, 1953, p. 937-938.
وبهذا الصدد ننبه القارئ إلى أنه وقع خطأ في النص الفرنسي أفضى إلى نقيض المعنى، إذ أضيف في ص. 938 حرف النفي: 'ne' إلى الفعل: 'pouvoir' في موقعه الأول، ولا يصح المعنى إلا بحذفه؛ والعبارة التي وقع فيها الخطأ هي:
'car on **ne** peut savoir que Dieu est infini et tout-puissant, encore que nôtre âme étant fini ne le puisse comprendre ni le concevoir'
وتصحيحها هو التالي:
'car on peut savoir que Dieu est infini et tout-puissant, encore que nôtre âme étant fini ne le puisse comprendre ni le concevoir'.

اللغوي» ولشهرة «التأثيل اللغوي» بين فلاسفة الغرب، ننعطف على أول استشكال فلسفي لهذا التأثيل، فنبسط الكلام فيه.

1.1 ـ «أفلاطون» ومساءلة التأثيل

إذا علمتَ أن الاشتغال بالمفاهيم الفلسفية يحمل الفيلسوف على طلب تأصيلها على الأقل بواسطة معانيها اللغوية، فلا تستغرب أن يقترن الاستشكال الأول للتأثيل بالبداية المشهورة للتفكير الفلسفي، وأن يكون من ينسب إليه المؤرخون هذه البداية هو نفسه صاحب هذا الاستشكال الفلسفي، ألا وهو أفلاطون!

ويأتي هذا الاستشكال مفصّلا في محاورته المتفردة: **قراطيلوس**؛ وتدور على النظر في دعويين متضادتين، وذلك بالموازنة بين أدلتهما المختلفة، وهما: دعوى «قراطيلوس» التي تقول بأن مناسبة الأسماء للأشياء **مناسبة طبيعية** تقتضي محاكاة الاسم للمسمى، ومتى تحققت هذه المناسبة الطبيعية في واحد من الأسماء، كان **اسما ملائما**؛ ودعوى «هيرموجينس» القائلة بأن مناسبة الأسماء للأشياء مناسبة اصطلاحية يتحكم فيها الاتفاق والعرف والعادة، ولا يكون الاسم ملائما إلا إذا تحققت فيه المناسبة الاصطلاحية؛ ولا يتسع هذا المقام للخوض في تفاصيل هذين الموقفين الهامين، وحسبنا هنا أن نذكر منهما ما اتصل بالإشكال التأثيلي الذي يشغلنا من دون سواه، مع الاصطلاح على تسمية «المناسبة الطبيعية بين الأسماء والمسميات» باسم «التعليل» (= 'motivation')، فالاسم **المعلَّل** هو ما كان يناسب مسماه مناسبة طبيعية.

1.1.1 ـ استشكال المناسبة الطبيعية بين الأسماء والمسميات: متى دققنا في مفهوم «التعليل» عند «أفلاطون»، وجدنا أنه ليس رتبة واحدة، وإنما مراتب ثلاثا، نسميها على التوالي: «التعليل البعيد» و«التعليل القريب» و«التعليل الأقرب».

أما **التعليل البعيد**، فهو المناسبة الطبيعية بين الأسماء والمسميات التي تكون فيها الأسماء مردودة إلى **أصول لفظية** دالة على معان أصلية؛ وقد تعرض أفلاطون لهذا التعليل في سياق ما دعاه بـ«ملاءمة الأسماء»[4]، وذلك عندما اشتغل بإرجاع صيغ الأسماء إلى أصولها من الألفاظ، كاشفا عن معاني هذه الأصول اللفظية ومقارنا بين جملة هذه المعاني وبين الصفات المعلومة عن المسميات التي تدل عليها هذه الأسماء؛

(4) انظر النص اليوناني لمحاورة «قراطيلوس» في:
PLATON: **Œuvres complètes,** Tome v, 2è partie, **Cratyle,** texte établi et traduit par L. MERIDIER, 'Les Belles Lettres', 1931, 391a-b..

فابتدأ بتحليل أسماء الذوات من أسماء الآلهة وأسماء الروحانيين وأسماء أنصاف الآلهة وأسماء الكواكب، ثم انتقل إلى تحليل أسماء المعاني من أسماء النفس والفكر وأسماء المعارف وأسماء الفضائل، غيرَ غافل اسمَ الإنسان العام[5]؛ وتستدعي منا هذه الممارسة التأثيلية الخاصة الملاحظات الآتية:

أولاها، أن أغلب الأسماء التي حللها «أفلاطون» هي أسماء عَلَم؛ ومعلوم أن الأصل في هذه الأسماء أن تكون دالة، لا على معان ـ أو أوصاف ـ عامة، وإنما على أعيان خاصة، ولا اعتبار في هذه الدلالة العينية بمعاني هذه الأسماء، على فرض أن بعضها يصادف معاني معلومة، ما دام الضابط في إطلاقها على أصحابها هو الإيماء الحسي وليس القضاء العقلي، في حين نجد أن أفلاطون يُنزِل أسماء العلم منزلة الأسماء التي لها دلالة وصفية، فضلا عن الدلالة العينية، أو قل ينزلها منزلة **الألقاب**، فبدا إشكاله الأساسي هو النظر في مناسبة دلالة هذه الألقاب الوصفية لدلالتها العينية، فيكون تأثيله الدلالي بذلك تأثيلا لَقَبيا[6]، لا تأثيلا لغويا خالصا.

والثانية، لما قدَّم «أفلاطون» النظر في أسماء العلم على النظر في الأسماء العامة واتبع في تحليل الثانية طريقته في تحليل الأولى، فقد دل بذلك على أن تأثيل الأسماء العامة لا يزيد عن كونه تأثيلا لَقَبيا، فيكون المعنى الاصطلاحي في الأسماء العامة أشبه بالمدلول العيني في أسماء العلم، والمعنى اللغوي في الأولى أشبه بالمدلول الوصفي في الثانية؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد لزم أن تكون العلاقة التاريخية التي تجمع أصلا المعنى الاصطلاحي إلى المعنى اللغوي في الأسماء العامة غير معتبرة، حيث أُسنِد إلى الأول وضع المدلول العيني وإلى الثاني وضع المدلول الوصفي، وبدَهي أن المدلول العيني لا يكون حاصلا بتطور زمني من المدلول الوصفي.

والثالثة، أن المناسبة التي يطلبها أفلاطون في صلة الاسم بالمسمى ليست مناسبة بين مدلول الأول ومدلول الثاني، لأن اسم العلم في ذاته لا مدلول له أو لا اعتبار لمدلوله في تحديد مسماه، ولأن «أفلاطون» لا يقف فيه إلا على مدلول أو مدلولات اللفظ أو الألفاظ التي تُردُّ إليها صيغة هذا الاسم، فتكون المناسبة المطلوبة له هي، على الحقيقة، مناسبة بين مدلول أو مدلولات اللفظ أو الألفاظ التي يتركب منها الاسم وبين

---

(5) نفس المصدر: 391d-421b.

(6) انظر:

G. GENETTE: **Mimologiques, Voyage en Cratylie,** éd. du Seuil, Paris, 1976, p. 23.

المسمى، بمعنى أن تعليل الاسم ليس تعليلا مباشرا، وإنما هو **تعليل تتوسط فيه الألفاظ التي تدخل في تركيبه**.

وأما **التعليل القريب، فهو** المناسبة الطبيعية بين الأسماء والمسميات التي تكون فيها الأسماء مردودة، لا إلى أصول لفظية كما في التعليل البعيد، وإنما **إلى أصول صوتية** دالة على جواهر الأشياء[7]، وقد تعرض أفلاطون لهذا التعليل في سياق ما دعاه بـ«المحاكاة الصوتية»[8]؛ ذلك أن النتائج التي توصل إليها بطريق تحليل الأسماء وردِّها إلى أصولها اللفظية لم تُرضِه بما يكفي، ويظهر عدم رضاه بها في كونه لا يستقر إلى الأصول التي يستخرجها، بل يأخذ في تشكيك محاوره فيها، فضلا عن إقراره بأن هذه التحليلات هي ثمرة الإلهام ـ مع العلم بأن الإلهام في نظره لا يوصلنا إلى الحقيقة، وإنما إلى الرأي المستقيم ـ وعن تأكيده المتكرر بأن الأسماء اعترتها، بمرور الزمن، تغييرات كثيرة، زيادة أو حذفا أو إبدالا، حيث إن الأذواق عملت فيها بما يباعد بينها وبين أصولها الحقيقية[9].

ولما كان الأمر كذلك، فقد وجب طلب العناصر الأولى للأسماء، وهي العناصر التي ترتد إليها أصولها اللفظية نفسها، بحيث تكون بمنزلة أصول أصول الأسماء، وليست هذه العناصر إلا الوحدات الصوتية التي يتركب منها اللفظ، حروفا وحركات؛ فنحتاج إلى معرفة عددها وتحديد صفاتها كما نحتاج إلى أن نعرف، في مقابلها، جوهر (= 'ousia') كل موجود من الموجودات ـ أي خصائصه المميزة له ـ وأن نعرف أصناف هذه الموجودات، المركبة منها والبسيطة، حتى نتبين كيف أن العنصر الصوتي يقابل الموجود البسيط وكيف أن تركيب هذه العناصر الصوتية يقابل الموجود المركب، مرتقين من رتبة في التركيب إلى رتبة فوقها: من الأصوات إلى المقاطع، ومن المقاطع إلى الأسماء والأفعال، ومن الأسماء والأفعال إلى الخطاب في جملته[10].

ومتى قابلت الأصواتُ الملفوظة الأشياءَ الموجودة على هذا النسق، قامت بشرط **المحاكاة**، أي تكون لها مشابهة طبيعية بهذه الموجودات؛ وواضح أنها ليست محاكاة لأصواتها، إذ من الموجودات ما لا صوت له، وإنما هي محاكاة لجواهرها، إذ وُضِعت أصلا لخواصها المحددة لها؛ وحيث إن المناسبة التي تتحقق في هذه المحاكاة تقوم بين

---

(7) أفلاطون: المصدر السابق، 423e.

(8) نفس المصدر، 423b, 430b-433.

(9) نفس المصدر، 399a, 404d, 407b-c, 418b

(10) نفس المصدر، 424c-425a42.

أصوات الاسم وجوهر المسمى، من غير الرجوع إلى أصوله اللفظية كما هو الأمر في الحالة السابقة، **فإن تعليل هذا الاسم يكون إذن تعليلا مباشرا، لا واسطة معه**.

وأما **التعليل الأقرب**، فهو المناسبة الطبيعية بين الأسماء وبين المسميات التي تكون فيها الأسماء مردودة، لا إلى أصول لفظية كما في التعليل البعيد، ولا إلى أصول صوتية كما في التعليل القريب، وإنما إلى **صورها المثالية**؛ فإذا كانت المحاكاة مطلوبة في كل اسم اسم، فإن واقع الأسماء لا يوافق دائما مقتضى المحاكاة: فمن الأسماء ما لا تدل حروفها، بعضا أو كلا، دلالة طبيعية على مسمياتها من غير أن يحول ذلك دون أن يستعمل الناس هذه الأسماء ويفهموا مقاصدها كأنما تواضعوا عليها تواضع تَحَكُّم، إذ لا يمتنع أن يُخطئ الواضع الأول لهذه الأسماء في **تركيب أصواتها** المناسبة لمسمياتها، فيتداعى هذا الخطأ، منتقلا إلى غيرها من الأسماء التي تتفرع عليها[11]؛ وعلى هذا، فقد نتصور حالا ممكنة للأسماء، لا يكون فيها الانطلاق من الألفاظ، وإنما من الأشياء ذاتها، ولا يكون فيها التعلق بمظاهر هذه الأشياء، وإنما بصورها النموذجية، أي مُثُلها (‘eidê’ = مفردها: ‘eidos’)[12]؛ وفي هذه الحال وحدها، يمكن للواضع أن يكون على صواب دائم في تركيب الأسماء، حيث إنه سيلتزم الاهتداء في جميع أطوار وضع الأسماء بهذه المعقولات النموذجية التي هي عبارة عن الماهيات الحقيقة للأشياء؛ ومتى كانت المناسبة بين الاسم والمسمى بهذا الوصف، **فإن تعليل الاسم يكون تعليلا مباشرا محفوظا من الخطإ**، على خلاف التعليل القريب الذي هو تعليل مباشر غير محفوظ منه.

يتبين من التعليلات الثلاثة السابقة أن النزعة التأصيلية التي تتصف بها الفلسفة تجد خير مثال لها في التأثيل الذي تعاطى له «أفلاطون»، ذلك أنه تدرج بنا في مراتب ثلاث يزدوج فيها التأثيل اللغوي بالتأصيل الوجودي - أو «الأنطولوجي» - حيث إن مفهوم «المناسبة الطبيعية» الذي ظل «أفلاطون» يُقلِّب فيه النظر في كل أطوار هذه المحاورة لا يمكن حمله على مدلول واحد، وإنما على مدلولات ثلاث بعضها فوق بعض، نسمي أدناها «**المناسبة الإحالية**»، وهي التي وَجَّهت فحصه لانطباق المعاني اللفظية الأصلية للأسماء على عموم أوصاف المسميات، متوسلا في ذلك بالتحليل المبني على تأثيل الألفاظ؛ ونسمي أوسطها «**المناسبة الجوهرية**»، وقد انضبط بها فحصه لانطباق المعاني

---

(11) نفس المصدر، 436c-d.

(12) نفس المصدر، 389d.

الصوتية للأسماء على خصوص أوصاف المسميات التي أطلق عليها اسم «الجواهر»، متوسلا في ذلك بالتحليل المبني على تأثيل الأصوات؛ ونسمي أعلاها «**المناسبة المثالية**»، وهي التي تجلت في دعوته إلى انطباق الأسماء على صورها المثالية، متوسلا في ذلك بتحليل تأثيلي لمفهوم «الوضع» الخاص بالأسماء، وسيأتي مزيد التفصيل لهذا التأثيل الأخير.

2.1.1 ـ أمثلة على استعمال «أفلاطون» للتأثيل: لم يكتف أفلاطون بالاستشكال الفلسفي لموضوع التأثيل، بل ما فتئ **يمارسه** في محاوراته المختلفة، شعُر بذلك أم لم يشعر؛ ويظهر ذلك بوضوح في اشتغاله بتعريف المفاهيم، وقد عُنِي بإشكالاته أكثر من غيره، حيث إن كل واحد من تعاريفه كان يدعو إلى استحضار مدلولات تُعرَض على المتحاورين لتمحيصها وتقويمها، ونجد من هذه المدلولات التعريفية ما كان «أفلاطون» ينتهج فيه مسالك تأثيلية صريحة؛ والدخول في شرح ذلك يطول ويتطلب منا أن نفرد له تأليفا مستقلا، وليس قصدنا أن نفعل، لأن المراد هو إثبات توسل الفلاسفة بالتأثيل في تحديد مفاهيمهم، وبعضهم يغني في ذلك عن بعضهم إلا من علا كعبه فيه، حتى لا يدانيه سواه، فهذا لا يغني عنه غيره، وقد وجدنا أن «هيدغر» من المحدثين يستحق هذه الرتبة، فكان أن عقدنا له فصلا منفردا، حتى نشبع الكلام في خصائص تأثيله.

وهل أدل على الممارسة التأثيلية عند «أفلاطون» من أنه، في مساءلته هذه للتأثيل، أتى به بصدد رأس مفاهيمه الفلسفية، ألا وهو مفهوم «الماهية» الذي يُعَد بالذات الأصل في كثرة تعاريفه للشيء الواحد! فنحن نعلم أن الغرض من تقلب «أفلاطون» بين هذه التعاريف هو الوقوف على **الماهية** التامة للمُعرَّف، وقد أطلَق عليها اسم 'eidos' (= «إيدوس») الذي نُقِل إلى العربية بلفظ «الصورة» أو «المثال» واشتهر صاحبه عند أهلها بكونه واضع «نظرية المثل»، فيكون «أفلاطون» قد قام بتأثيل «الإيدوس» في حديثه عن التأثيل؛ فلنوضح ذلك بالنظر في النص الآتي الذي نقلناه من أصله اليوناني(13):

«سقراط (قائلا لهيرموجينس): **لِتتأملْ ما يجعله المشرع نصب عينيه وهو يضع الأسماء، وارجعْ في ذلك إلى ما تقدم ذكره؛ فماذا يجعل النجار نصب عينيه عند صنعه للمكوك؟ أليس هو شيء من طبيعته أن يعمل عمل المكوك؟**

(13) نفس المصدر، 389a-390a، لقد اجتهدنا في أن نبقى أقرب ما يكون من بنية النص، صيغا وتراكيب، حتى يمكننا أن نبني عليها بعض النتائج الخاصة بطريقة أفلاطون في التأثيل، مع الحرص أن تكون عبارتنا سليمة التركيب وواضحة المعنى.

هيرموجينس: قطعا.

سقراط: وماذا لو حدث أن انكسر المكوك أثناء صنعه، فهل يعود النجار إلى صنع آخر، واضعا نصب عينيه المكوك المنكسر أم تلك الصورة التي كانت نصب عينيه لمّا كان يصنع المكوك الذي كَسَر؟.

هيرموجينس: يضع هذه الصورة نصب عينيه، هذا ما يبدو لي.

سقراط: ألا يحق لنا إذن أن ندعو هذه بالمكوك في ذاته؟

هيرموجينس: ذلك ما يظهر لي [...].

سقراط: فكذلك، أيها الفاضل، الاسم الذي يناسب مناسبة طبيعية كل حالة، أليس ينبغي للمشرع أن يعرف كيف يضعه في الأصوات والمقاطع؟ [ألا ينبغي له] أن يصنع ويضع كل الأسماء وهو جاعل نصب عينيه ماهية الاسم في ذاته، متى أراد أن يكون واضعَ أسماءٍ متمكنا؟ أما كون كل مشرع، من جهة أخرى، لا يضع [ماهية الاسم] في نفس المقاطع، فهذا أمر لا ينبغي تجاهله؛ فليس كل حداد يضع نفس الآلة في نفس الحديد حتى يصنعها لنفس الغرض؛ لكنه مادام ينتج نفس الصورة ولو كان ذلك في حديد مختلف، فإن الآلة تكون صالحة، سواء صُنِعت عندنا أم صنعت عند أقوام غيرنا، أليس كذلك؟

هيرموجينس: قطعا».

واضح أن هذا النص يدور على مفهومين أساسيين: **أولهما**، مفهوم «**المثال**» الذي ورد فيه بأسماء ثلاثة، وهي: «الصورة» أو «الماهية» أو «الشيء في ذاته»؛ والمثال هو النموذج الذي ينبغي للصانع أن يستحضره في ذهنه متى أراد أن يصنع شيئا ما، حتى يأتي بصنعه على منواله، بحيث يحصل له فيه من الكمال على قدر اتباعه لهذا النموذج؛ **والثاني**، مفهوم «**الوضع**»، وقد نُسب الوضع إلى المشرع ـ أو، إن شئت قلت، المُسمِّي ـ وهو، كالنجار والحداد، واحد من الصناع، فيكون، هو أيضا، في صناعته التي هي وضع الأسماء للمسميات، محتاجا إلى أن يستحضر في كل حالة مثال الاسم في ذهنه ـ هذا المثال الذي هو أقرب ما يكون إلى مسماه ـ حتى يضع هذا الاسم على وفقه، فيكون اسما حقيقيا؛ فلنوضح الجانب التأثيلي لكل واحد من المفهومين: «المثال» و«الوضع»، في سياق النص المنقول:

أ. التأثيل اللغوي لمفهوم «المثال»: يعبر هذا النص عن معنى «استحضار الصانع لمثال المصنوع» بلفظ نقلناه إلى العربية بعبارة «وضع نصب عينيه»، حتى نحفظ مدلول

النص الأصلي من غير الوقوع في الاستنساخ المذموم؛ واللفظ الذي استعمله «أفلاطون» هو الفعل: 'blepein' ، ومعناه: «نظر» و«أبصر»، فيرجع كلام «أفلاطون» بصدد «المثال» إلى حاجة واضع الأسماء إلى أن **يبصر** مثال الاسم عند وضعه للمسمى؛ ولما كان يُستعمل مع هذا الفعل عادةً الظرف: 'pros'، أي «نحو» أو «اتجاه»، فقد صار معنى هذا الكلام هو: أن واضع الأسماء **يتجه ببصره** إلى المثال أو قل **يُصوِّب بصره** إليه؛ وبدَهي أن الإبصار المقصود ليس الإبصار بالعين، وإنما هو الإبصار بالذهن؛ فالمثال ليس شيئا محسوسا، حتى يُرَى بالبصر، بل هو معقول لا شائبة من المحسوس فيه، أي معقول خالص، فلا يُدرَك إذن إلا بالبصيرة، لذلك استعمل «أفلاطون» فعلا آخر مشتقا من نفس الجذر بإضافة زائدة في صدره تفيد: «عن بُعد»؛ وهذا الفعل الثاني هو: 'apoblepein' ، أي «أبصر عن بعد»(14)؛ وبفضل دلالته على الإبصار البعيد، فإنه يُشعِر بمعنى «البعد عن الحس»، وهو المطلوب في المثال؛ وقد ذكر أحد مؤرخي الفلسفة أن «أ فلاطون» عَمِل، في استعمالاته الكثيرة لـ 'blepein'، على ترسيخ دلالته على «الإبصار الذهني»، إضافةً إلى معناه اللغوي الذي هو «الإبصار الحسي»(15).

وحيث إن المراد من تصويب الواضع أو الصانع البصر إلى المثال هو الاهتداء به في إتيان الموضوع أو المصنوع على الوجه الأكمل، فيجوز أن ننقل 'blepein' بلفظ عربي يجمع إلى معنى «الإبصار» معنى «الانتفاع بالمُبصَر»، وهو: «راقب»، أي لاحظ شيئا بقصد العلم بأحواله، فنقول: إن المشرع **يراقب** المثال عند وضع الأسماء والنجارَ **يراقبه** عند صنع المكوك، ويبدو أن هذا النقل الأخير يجعل النص السابق أخف على اللسان وأقرب إلى الجنان.

وهاهنا يحق للمرء أن يتساءل عن الداعي الذي دعا «أفلاطون» إلى أن يستعمل لمعنى «استحضار الذهن للمعنى العقلي المثالي» لفظا يدل على الإدراك الحسي، وأن يكون هذا اللفظ هو الخاص بالإدراك البصري، وليس غيرَه من ألفاظ الإدراكات الحسية، سمعا أو لمسا أو ذوقا أو شما؛ مما لا ريب فيه أن كثيرا من الألفاظ التي تُستعمَل في مجال الرؤية الحسية وقع نقلها إلى التعبير عن مفاهيم لها تعلق بمجال الفكرة المعنوية، كما أنه مما لا ريب فيه أن الفلاسفة ـ كل واحد في لغة قومه ـ هم الذين تولوا أمر هذا النقل واشتطوا في استثمار المقولات البصرية، حتى **كادت أن تكون**

(14) نفس المصدر، 390e.

(15) انظر:

L. PAQUET: **Platon, la médiation du regard,** Leiden, J.B. Brill, 1973, p. 254-250.

الفلسفة التي ينتجها أهل الغرب إلى حد الآن عبارة عن خطاب بصري واسع[16].

وقد يكون «أفلاطون» رائد الفلاسفة في فتح هذا الطريق البصري للتفلسف، مستثمرا في ذلك المعاني اللغوية للألفاظ المتداولة التي نقلها إلى المجال الفلسفي، والنص الذي نحن بصدد التأمل فيه يدل على هذا التأثيل البصري للمفاهيم الفلسفية؛ فهذا، كما ذكرنا، فعل 'blepein'، الذي يفيد في الأصل معنى حسيا، يصير مؤديا لمعنى ذهني؛ لكن الأهم من ذلك في هذا النص هو أن الاستثمار التأثيلي لهذا الفعل إنما هو على الحقيقة فرع لاستثمار آخر من جنسه، لكنه أعلى منه شأنا؛ ويتعلق الأمر بلفظة 'eidos' (= «ايدوس») - أي مثال - التي حملها «أفلاطون» في هذه المحاورة على معنى سيحدد مصيرها في باقي محاوراته ورسائله، حتى يُعرَف به أكثر مما يُعرَف بغيره، أليس يُنعت بكونه واضع «نظرية المثل»!

وهذه اللفظة مشتقة من الفعل: 'eidein'، ويعني: «رأى»، بحيث نجد من بين معاني 'eidos' المألوفة معنى «مظهر الشيء الخارجي» أو قل «شكله المرئي»، فيكون المعنى اللغوي لـ«الإيدوس» الذي استثمره «أفلاطون» في وضع معناه الاصطلاحي متصلا بمدلول «الشيء المرئي»؛ وبهذا، تكون لفظة «الصورة» العربية التي استُعمِلت في مقابله نقلا صريحا لهذا المدلول التأثيلي، في حين نفتقد التصريح بهذا المدلول في لفظة «المثال»، لأنها ركزت على نقل الجانب الاصطلاحي لـ«الإيدوس»، وهو كونه نموذجا لما سواه؛ أما كونه مرئيا للعين، فليس معنى لغويا فيها، ولا هو معنى يسبق إلى الفهم منها.

ولما كان «الإيدوس» صورة مثالية، وجب أن يستدعي فعلَ الإبصار بجميع لوازمه على الوجه الأمثل، فيحتاج طالب «الإيدوس»، لا إلى أن يبصره كما يبصر ما تصادفه عينه أمامه عرَضاً، بل إلى أن **يرفع** بصره إليه **قصدا**، لأنه ينزل رتبة أعلى من رتبة الصورة المحسوسة - فموطنه عالم المعقول، وهذا العالم المتعالي لا بد أن تتطلع وتترقى إليه الأبصار - وكذا أن **يسدِّد** بصره إليه **تسديدا**، لأنه أصل لما هو مشتغل به من عمل، وضعا أو صنعا، حتى يتبين حقيقته النموذجية الثابتة، ثم أن **يبقى على هذا التسديد**، حتى يتشبع بهذه الحقيقة ويسترشد بها فيما يأتي به من وضع أو صنع في كل طور من أطواره؛ فحينئذ، لا عجب أن يستعير أفلاطون ألفاظ «الإبصار» لـ«الإيدوس»

---

(16) انظر:

D. M. LEVIN: **The Opening of Vision**, Routledge, London, 1988.

ويعمل على صرفها عن معناها الحسي، حتى تناسب المقام «الأنطولوجي» الجديد لهذا المفهوم الذي اتضحت معالمه لأول مرة، حسب بعض الدارسين، في محاورة **قراطيلوس**(17)، والذي نجد له تأثيرا بينا في الكتاب العاشر من **الجمهورية**(18) وتمثيلا حيا في الكتاب السابع منها من خلال أسطورة الكهف، هذه الأسطورة التي هي عبارة عن عالم يزدحم بمعان بصرية، حسية وعقلية، ليس هذا موضع بسط الكلام فيها.

ب. **التأثيل اللغوي لمفهوم «الوضع»**، نلاحظ في النص السابق أن «أفلاطون» يستعمل في أربعة مواقع الفعل: 'tithenai'، مصرًّفا وغير مصرف، مع العلم بأن معناه هو: «وضع»، ومقصود أفلاطون من «وضع الاسم» هو «تنزيل مثاله على الأصوات والمقاطع» أو هو «صوغ الاسم المناسب في المادة الصوتية»؛ وقد حرصنا في نقله إلى العربية على أن نستعمل نفس اللفظ في نفس المواقع، مع تنويع تعديته، حتى نحفظ وروده مكررا في الأصل من غير أن نخل بسلامة النقل العربي ولا بوضوحه؛ ولولا أخذنا بهذا القيد لاعتبارات ستتضح حينا، لأوردنا في هذه المواقع ألفاظا مختلفة تزيد النقل سلاسة.

ورأينا أن تكرار هذا الفعل لم يقع عرضا في النص ولا وقع فيه لتعذر ألفاظ تقوم مقامه، وإنما لأن «أفلاطون» قصد إليه قصدا؛ وحجتنا في ذلك أنه يسند هذا الفعل إلى المشرع، ويسمَّى في اليونانية بـ 'nomothetês'؛ والحال أن هذا الاسم مشتق من كلمتين: إحداهما: 'nomos'، أي شريعة أو قانون أو عرف، والأخرى: 'thetês' أي واضع، وهي مشتقة من نفس الجذر الذي اشتُق منه الفعل: 'tithenai'، المذكور، وهذا الجذر هو: 'the'، فيكون «أفلاطون» قد تعمد الإتيان بفعل 'tithenai' مكرَّرا، حتى يُبرِز العلاقة الاشتقاقية والدلالية بين اسم «المشرع» وفعل «وضع الاسم»؛ والشاهد على ذلك أنه جاء في نفس النص بصيغة اسم الفاعل من «وضع» مضافا إلى «الأسماء»، قياسا على اسم «المشرع»، وهذه الصيغة هي: 'onomatôn thetês'، أي «واضع الأسماء»؛ وحتى نبرز نظير هذه العلاقة في العربية، نستبدل مكان لفظ «المشرع»، مرادفَه: «واضع الشرع» (أو «واضع القانون»)، بحيث نحصل على اسمي الفاعل المتجانسين: «واضع الشرع» و«واضع الاسم» أو المصدرين المتجانسين: «وضع الشرع» و«وضع الاسم».

---

(17) انظر:
A.J. FESTUGIERE: **Contemplation et vie contemplative selon Platon,** Vrin, Paris, 1950, p. 78-83.

(18) أفلاطون: **الجمهورية**، الكتاب العاشر، 597ج.

وقد أغفلت الترجمة الفرنسية التي أمكننا الاطلاع عليها من دون غيرها حفظ هذا الاشتراك في الاشتقاق؛ فالترجمة الأولى التي أنجزها «لويس ميريديه» الآنفة الذكر، وإن تحرت السلاسة في العبارة مع بذل الجهد في نقل معنى 'tithenai' في مواقعه المختلفة، فإنها جاءت بمقابِلات ثلاثة له يزيد فيها ظهور هذا المعنى أو ينقص، وهي: 'imposer' (= «فرض») و'établir' (= «وضع») و'opérer' (= «عمِل»)؛ إلا أن عيب هذا المقابِلات الأساسي هو أنها لا تشترك في أصلها الاشتقاقي ولو أنها دلت، زيادة أو نقصانا، على معنى «الوضع»، فضلا عن أن المقابل الفرنسي للمشرع ذي الأصل اللاتيني: 'législateur' الذي أخذت به هذه الترجمة ليس مشتقا من «وضَع» كما اشتُق منه أحد جزئَي المقابل اليوناني؛ فلا نجد في النهاية بين أيدينا إلا جملة من المفاهيم المتفرقة في أصولها الاشتقاقية، على خلاف النص اليوناني الذي حرص على الجمع بين هذه الأصول.

أما الترجمة الثانية التي قام بها مؤرخا الفلسفة الشهيران: «ليون روبين» و«جوزيف مورو» المنشورة في «لابْلِيياد»[19]، وإن أوردت تعبيرا واحدا في مختلف مواقع الفعل: 'tithenai'، وهو: 'avoir égard à'، أي «راعى»، وقَرَنته بأحد الفعلين الدالين على «الوضع»، وهما: 'établir' (= «أقام») و'instituer' (= «أنشأ»)، فإنها جعلت الاشتراك الصرفي بين هذه المواقع في غير مادة «وضع»، وإنما في مادة «راعى»، فيكون هذا الاشتراك غير مفيد، بالإضافة إلى كونه لا صلة له بالأصل الاشتقاقي للفظ 'législateur'، فتُبقي هذه الترجمة على التفريق بين المفاهيم التي جاءت مجتمعة في نص «أفلاطون»؛ ورأينا أن إهمال الترجمتين للتأثيل اللغوي والاشتقاقي الذي جاء به هذا النص يضر بفهم أبعاده، بل يضر بتَبيُّن موقف «أفلاطون» من الإشكال الجوهري الذي تخوض فيها هذه المحاورة، ألا وهو طبيعة العلاقة بين الاسم والمسمى ! وبيان ذلك يكون من الجهتين التاليتين:

إحداهما، أن خطاب وضع الاسم الطبيعي في هذا النص موجه إلى «هيرموجينس»، وهو المحاور الذي يتقلد الرأي الذي يقول بأن الاسم يدل على المسمى وضعا لا طبعا، جاعلا هذا الوضع من فعل واضع الشرع (أو واضع القانون)، فيكون المراد من هذا الخطاب هو إفهامه أن فعل الوضع لا تختص به العلاقة الاصطلاحية بين

---

(19) انظر:
PLATON: **Œuvres et lettres,** trad. L. ROBIN & M.-J. MOREAU, La Pléiade, Gallimard, 1950.

الاسم والمسمى، وإنما يعم أيضا العلاقة الطبيعية بينهما.

والثاني، أن المقابل اليوناني للمشرع، أي 'nomothetês'، يفيد في جزئه الأول، أي 'nomos'، معنى **المؤسسة الموضوعة**، شرعا كانت أو قانونا أو عرفا أو عادة، في مقابل المعطى الطبيعي؛ ومع أن مهمة المشرع، بموجب التعريف، هي التسمية الوضعية، فإنه هو الذي يُوكَل إليه في النص القيام بالتسمية «الطبْعِية»، وتكون التسمية طبعية متى راقب الواضع مثالها المعقول؛ فيترتب على ذلك أن «الوضع» و«مراقبة المثال» أمران يجوز اجتماعهما.

وإذا تقرر هذا، أمكن رفع شيء من الغموض الذي اكتنف موقف «أفلاطون» من العلاقة بين الاسم والمسمى، هذا الموقف الذي تردد البعض في الحكم عليه وصار البعض الآخر إلى الحكم عليه سلبا؛ إذ يبدو أن «أفلاطون» يقول برأي وسط بين الطبع والوضع، فيقبل بالطبع مع صرف وجه تفرده بفعل التسمية ويقبل بالوضع مع صرف وجه تحكمه في هذا الفعل؛ والطبع الذي لا يتفرد بالتسمية هو **الطبع الذي يأوي إليه الوضع** أو بإيجاز هو **الطبع الموضوع** ، وقد مر بك أن الوضع يكون في الفعل الطبيعي كما يكون في الفعل الاصطلاحي؛ والوضع من غير تحكم في التسمية هو **الوضع الذي يأوي إليه المثال**، أو بإيجاز هو **الوضع المطبوع**، وقد مر بك أن المثال الذي يتحدد به الطبع هو ما يراقبه الواضع في وضعه؛ وعلى هذا، يكون موقف أفلاطون تركيبا متكافئا لموقفي محاوريه المتعارضين: «قراطيلوس» «وهيرموجينس»، بحيث **لا وضع عنده بغير مثال ولا مثال بغير طبع**.

بعد هذا الذي ذكرناه عن موقف «أفلاطون» من علاقة الاسم بالمسمى، لا يبقى مجال للشاك أن يشك في أن **ميلاد الفلسفة الصناعية اقترن بالسؤال التأثيلي الصريح**، وما كان الوعي بالحاجة إلى هذا السؤال ليتحقق في الفكر اليوناني لو لم تتقدمه ممارسة واسعة للتأثيل جعلها تواجه صعوبات وآفات أصبحت معها إثارة السؤال بصددها أمرا ضروريا، فأبى «أفلاطون» أن ينهض بهذا السؤال عن التأثيل من غير أن يتوسل فيه بأسباب التأثيل.

وإذا كانت الفلسفة القديمة قد أثَّـلت مفاهيمها بما جعلها تدخل في استشكال صريح لهذا التأثيل، فإن الفلسفة الحديثة، كما سيتضح لك الآن، أثلت، هي الأخرى، مفاهيمها بما جعلها تدخل في **تجديد** واضح لمضامين هذه المفاهيم، وجاء هذا التأثيل الحديث ممن يَنسُب له المؤرخون فتح الطريق لهذا التجديد في الفلسفة، ألا وهو «ديكارت» ! فلنأت على الكلام في هذا على التفصيل.

2.1 ـ «ديكارت» وممارسة التأثيل

لما كان الفيلسوف يأبى الركون إلى العادة والتقليد ـ حفظا لروح الاندهاش التي يجعل منها المصدر الأول للتفلسف ـ ويتطلع إلى فتح طريق في الفكر لم يتقدمه فيه سواه، فلا بد له من أن يسلك طريقا جديدا في الكلام يفضي به إلى الخروج عما جرت به عادة الاستعمال وما تواتر من معاني الأقوال؛ لذلك، فلا نستغرب أن يدخل «ديكارت» في تجديد كلامه الفلسفي، فيرجع في هذا التجديد إلى الدلالات التي تضرب جذورها في ماضي اللسان اللاتيني، ويستخرج منها معاني أصيلة وطريفة، جاعلا منها مبادئ لفكره الجديد كما لو كانت البداية المنطقية لفكره تجد لها شاهدا في البداية التاريخية للغته.

ولا يتستر «ديكارت» أبدا على هذا التأثيل، بل يعتبره لازما ومشروعا ومقبولا؛ فهو ينبهنا بصريح العبارة إلى أنه سيستعمل مفاهيمه الفلسفية في معان غير المعاني التي صارت تدل بها عند معاصريه، متوسلا في ذلك بمدلولاتها الأصلية في اللغة اللاتينية، وذلك في قوله الذي لا غبار عليه[20]:

«لكني، مخافة أن ينزعج البعض للاستعمال الجديد لكلمة «حدس» وكلمات أخرى غيرِها سأكون مضطرا إلى تحريفها بنفس الكيفية عن دلالتها المألوفة [عند «المدرسيين»]، فإني أعلن هنا على وجه العموم بأني لا أنشغل بتاتا بالكيفية التي استعمِلت بها أخيرا هذه التعبيرات في «المدارس»، لأنه يصعب جدا أن نستخدم نفس الأسماء مع حملها على أفكار مختلفة اختلافا كليا؛ وإنما أكتفي بالانتباه إلى ما يدل عليه كل لفظ لفظ في اللاتينية، حتى إذا تعذر وجود الألفاظ المناسبة، فإني أتخير الألفاظ التي تظهر لي أنها أصلح من غيرها للمعنى الذي أريد، حتى أضع لها هذا المعنى»

ولا يكتفي «ديكارت» بالعودة إلى المدلولات اللغوية للمفاهيم، كل واحد على حدة، بانيا على لوازمها متفرقةً، بل ينقل بعضها إلى بعض ويؤلف بينها ويبنى على لوازمها مجتمعةً كما بنى عليها وهي منفردة، منشئا من ذلك كله خطابا ملتئما ظاهره عبارة واضحة وحقيقته إشارة خفية.

---

(20) انظر:

R. DESCARTES: **Œuvres et lettres,** La Pléiade, Gallimard, 1953, p. 44.

المقصود باسم «المدارس» في هذا النص أصحاب الفلسفة المدرسية في القرون الوسطى ـ أو، بالتعبير اللاتيني، «السكولائية» ـ .

ونورد على ذلك مثالا ببعض أمهات المفاهيم الفلسفية عنده، وهي: 'intuition' و'clarté' و'obscurité' و'vérité' و'certitude'، ومقابلاتها العربية المتداولة هي: «الحدس» و«الوضوح» و«الغموض»، و«الحقيقة» و«اليقين»؛ وتَرِد هذه المفاهيم مجتمعة - بعضها صراحة وبعضها ضمنا - في تقرير القاعدة الثالثة من كتابه: **قواعد لتوجيه الذهن**، وهذا التقرير هو:

«أما الموضوعات المطروحة علينا للدراسة، فإنه ينبغي أن نبحث بشأنها، لا عما فكر فيه غيرنا أو عما نُخمِّنه تخمينا بأنفسنا، ولكن عما يمكن أن ندركه بحدس واضح وبيِّن أو يمكن أن نستنبطه استنباطا يقينيا: ذلك لأن العلم لا يُكتسب بغير هذا الطريق»[21].

وسوف ترى كيف أن الأخذ بالمعاني اللغوية لهذه المفاهيم «الديكارتية» يوجب علينا أن نراجع هذه المقابِلات العربية وأن نستبدل مكان بعضها مقابلات غيرها، وإلا صرنا إلى الوقوع في ما يمكن أن نسميه «**خطأ تغيير رتبة القول**»؛ ويتمثل هنا في نقل كلام «ديكارت» من رتبته التي هي له، وهي رتبة الاشتغال التأثيلي بهذه المفاهيم، إلى رتبة الاشتغال الاصطلاحي بها، ذلك لأن نقل المفهوم من لغة تستثمر مدلوله اللغوي إلى لغة ليس لمقابله فيها هذا المدلول يجعل من هذا الأخير جزءا من المدلول العباري لهذا المقابل؛ ومن نتائج هذا التغيير في رتبة القول تهويل الجانب العباري للمفهوم في اللغة المنقول إليها وكذا الوقوع في اعتبار ما لا ينبغي اعتباره، فضلا عن إكبار واضعه بما يزيد على قدره، هذا إذا لم يصحب هذا الإكبارَ للغير استصغار للذات، حيث إنها تستنقص قدرتها على الإتيان بمثل هذا الوضع العباري ولو أنه ليس في أصله كذلك.

1.2.1 - 'Intuition': يضع «ديكارت» تعريفه للحدس على الوجه الآتي:

«أقصد بـ«الحدس»، لا الشهادة المتغيرة للحواس ولا الحكم الخادع للمخيلة التي تسيء تركيب موضوعها، وإنما [أقصد به] إدراكا من ذهن خالص ومنتبه، إدراكا هو من اليسر والمَيْز بحيث يرتفع به كل شك عما نفهمه، أو قل [الحدس] هو الإدراك الراسخ لذهن خالص ومنتبه، الناشئ عن نور العقل وحده والذي هو أيقن من الاستنباط، لأنه أبسط منه»[22]؛

نتبين في هذا التعريف الأمور التالية:

---

(21) نفس المصدر، ص. 42.

(22) نفس المصدر، ص. 43-44.

أ. أن «ديكارت» حرص على التفريق بين الحدس وشهادة الحس؛ وما ذاك إلا لأن المقابل اللاتيني للحدس، وهو: 'intuitus'، يدل أصلا على معنى «رؤية العين»، فأراد «ديكارت» صرف المعنى الحسي للرؤية وإبدال المعنى الذهني مكانه كما لو كان أصل قوله هو: «لا أقصد بلفظ «الحدس» الرؤية التي تصدر عن العين كما هو معناه الأصلي، وإنما أقصد الرؤية التي تصدر عن الذهن، وهذا هو المعنى الذي أضعه له».

والدليل على ذلك دليلان: **أحدهما**، أن «ديكارت» استعمل في نفس القاعدة الثالثة وفي القاعدة السابعة عبارة 'oculorum intuitu'، أي «رؤية العين»، واستعمل في مطلع القاعدة التاسعة عبارة 'mentis intuitu'[23]، أي «رؤية الذهن»، وظاهر أنه لولا اشتهار لفظ 'intuitus' بالدلالة على الرؤية الحسية، لما لجأ إلى تخصيصه والتفرقة بين نوعين من الرؤية؛ **والدليل الثاني**، أن «ديكارت» تكلم في نفس التعريف عما سماه بـ«نور العقل» (= 'rationis lux')، وبدَهي أن لفظ «النور» هنا منقول من عبارة «نور العين»؛ فلما جعل «ديكارت» من الحدس رؤية للعقل، واضعا العقل في مرتبة العين وكانت الرؤية لا توجد إلا بوجود النور، فقد أضاف النور إلى العقل على الوجه الذي يضاف به إلى العين.

ب. أن «ديكارت»، بتقريره، في مطلع تعريفه، أن مفهوم 'intuition' لا يدل على «الشهادة الحسية»، يكون كمن ادعى صرف معنى «الرؤية العينية» الذي يُستَعمل به هذا اللفظ في اللسان اللاتيني، فيرجع الأمر إلى صرف المعنى اللغوي الذي يقع به تأثيل مفهوم «ديكارت»، فحينئذ نتوهم أن معنى «الرؤية الذهنية» الذي وضعه لهذا اللفظ إنما هو اصطلاح صرف، أي لا تأثيل معه، وليس كذلك؛ إذ أن «ديكارت»، مع صرفه الظاهر لهذا الاستعمال اللاتيني، لم يصرف ما يترتب عليه من لوازم معنوية في سياق الحقل الدلالي للفظه، فقد ظل في تعريفه يقيس رؤية الذهن على رؤية العين، ويستعير أوصاف الأولى من أوصاف الثانية: فهي قريبة كقربها وبسيطة كبساطتها وصادرة عن النور كصدورها عنه، وحسبك في إثبات ذلك قوله الصريح: «الواقع أن الكيفية التي ينبغي أن نستعمل بها 'intuition' نعرفها بمقارنتها برؤية العين»[24]؛ وإذا ظهر أن المعنى

---

(23) انظر:
Oeuvres de **DESCARTES** par C. ADAM et P. TANNERY, Paris, tome X, p. 369-370, p.389, p. 400.

(24) الأصل الفرنسي هو:
'En vérité la manière dont il faut user de l'intuition nous est connu par une comparaison avec la vue', dans R. DESCARTES: **Œuvres et lettres,** La Pléiade, Gallimard, p. 67.

المصروف عنه بقي حاضرا بلوازمه الدلالية في المعنى المصروف إليه، بَطَل أن يكون الاصطلاح «الديكارتي» خاليا من كل سبب تأثيلي، فلم ينصرف إلا عن التأثيل المباشر، وأبقى على التأثيل غير المباشر.

ج. أن «ديكارت» دخل في المقابلة بين طرفين اثنين هما: «الرؤية الحسية» و«الرؤية الذهنية»، على أساس إبراز الفروق بينهما؛ والحال أن المقابلة، وفاقية كانت أو عنادية كهذه، هي صورة متميزة من صور التأثيل البنيوي، فيكون «ديكارت» قد أتى التأثيل التقابلي في تعريفه لـ 'intuition'، فضلا عن التأثيل اللغوي الذي هو نوع من التأثيل المضموني.

ومتى أخذنا بعين الاعتبار المنحى التقابلي الذي سلكه في بناء هذا المفهوم، ظهر أن لفظ «الحدس» لا يصلح لنقله إلى العربية، وذلك لسببين اثنين: **أولهما**، أن الطريق الذي اتُّبع في وضعه هو عكس الطريق الذي اتبعه «ديكارت» في وضع مفهومه، فهو يدل في أصله العربي على معنى ذهني بعيد، هو «الظن» أو «التخمين»، فنُقِل عنه إلى معنى ذهني قريب أشبه بالإدراك الحسي، هو «الإدراك المباشر»، على عكس كلمة 'intuition' التي نُقلت من معنى قريب هو: «الإدراك الحسي» إلى معنى بعيد هو: «الإدراك الذهني»؛ **والسبب الثاني**، أن لفظ «الحدس» ليس فيه من معنى «الرؤية» شيء، وهو معنى لا يقوم المدلول الاصطلاحي لـ 'intuition' بدونه.

ومع وجود هذا التفاوت البالغ بين المفهومين: الفرنسي والعربي، لم يتردد النَقَلَة المحدثون في أن يوقعوا اللفظ العربي موقع نظيره الفرنسي، وهم في ذلك لا يعقلون ما يترجمون، وهذه عادتهم في كثير مما ينقلون، حتى بعَّدوا القريب وعقَّدوا البسيط، فقطعوا عن العربي سبيل التفلسف السليم؛ وحسبك شاهدا على ذلك أن المتلقي الفرنسي إذا قيل له: 'l'intuition est une vue'، أي أن 'intuition' رؤية، وجد المعنى في غاية البداهة إلى حد الابتذال، لِعلمه بأنه مأخوذ من القوام التأثيلي للفظ؛ أما إذا قيل للمتلقي العربي: «الحدس رؤية»، فإن عقله لا يكاد يستسيغ لأول وهلة هذا القول، لِما يبتدر إلى ذهنه من وجه التعارض الموجود بين طرفيه، وهو أن الحدس اعتقاد، والاعتقاد لا يُرَى، إذ يكون هذا القول عنده بمنزلة القول: «الاعتقاد رؤية»، فيحتاج إلى بذل الجهد في صرف ما سبق إلى فهمه، ثم إلى إعمال فكره طويلا لكي يقتنص وجها من الدلالة يجمع به بين هذين الطرفين المتنافرين، وإلا صار إلى تقلد هذا القول على شاكلته، من غير تعقل لمضمونه؛ **والغالب على المتفلسف العربي التقليد، لا الاجتهاد، فيتقبل الكثير ولا يتعقل إلا القليل.**

وقد اقترح بعضهم لهذه الترجمة لفظ «البديهة» مكان «الحدس»؛ وإذا كان الأول يفضل الثاني من جهة أنه يفيد لغة معنى «الابتداء» المطلوب ـ وهو ما لا واسطة فيه ـ فإنه يفتقد معنى «الرؤية»، لغة ومجازا؛ والحال أن الرؤية أصل في المفهوم الفرنسي لا يمكن إسقاطه، وإلا استغلقت علينا كثير من أحكام «ديكارت» بخصوص مسألة الإدراك والمعرفة، حتى قال أحد الدارسين: «إن المعرفة عنده إنما هي مردودة إلى الرؤية».

والحقيقة أننا لو تعقلنا قول «ديكارت» في 'intuition' على مقتضى مقابلته بين «الرؤية الحسية» و«الرؤية الذهنية»، لما تعسر علينا الحصول على المقابل العربي المناسب؛ فمدار هذا القول على معنى أول هو: «الرؤية»، فينبغي إذن حفظه في المقابل العربي، وطريق حفظه يكون بطلب هذا المقابِل بين الألفاظ العربية التي تدل على الرؤية، وأشهرها، بالإضافة إلى فعل: «رأى»، فعلان آخران هما: «نظر» و«أبصر»؛ ولا يمكن اختيار «نظر» منهما، لأن الاسم منه، أي «النظر»، اصطُلِح على وضعه لمعنى آخر، بل إنه وُضع بإزاء المعنى الذي يضاد 'intuition' ، إذ يفيد المعرفة الاستدلالية و'intuition' هي بالذات المعرفة غير الاستدلالية، فيتعين إذن أن نستخدم الفعل الباقي، أي «أبصر»، وننقلَ 'intuition' بلفظ «الإبصار»، بحيث نعيد ترجمة جزء من حد «ديكارت» كما يلي: «إن **الإبصار** هو الإدراك الراسخ للذهن الخالص والمنتبه»، وهو قول يجده المتلقي العربي سهل المأتى، لطول استئناسه بأن «الإبصار هو الرؤية التامة».

والمعنى الثاني الذي يدور عليه قول «ديكارت» هو أن للرؤية محلين مختلفين: محل حسي هو: «العين» ومحل غير حسي هو: «العقل»، ويمكننا رفع الالتباس الذي يتطرق إلى 'intuition' من جهة دلالتها على الرؤية الصادرة من المحلين معا، وذلك بأن نفرق بينهما في اللفظ، فنجعل لكل واحدة من الرؤيتين اسما خاصا ولو لم يتأت ذلك لـ«ديكارت»، زيادة في توضيح مراده؛ إذ العربية تتأتى فيها هذه التفرقة بأيسر السبل: فكلمة «الإبصار»، وإن استعملت في المعنيين: «الرؤية بالعين» و«الرؤية بالذهن» معا، فقد غلب عليها المعنى الأول، فيجوز أن تختص بالدلالة عليه، وحينئذ لا يكون الإبصار إلا من البصر، إذ هو محله؛ لكن في العربية كلمة أخرى تضاهي «الإبصار»، وهي: «الاستبصار»؛ وهذه الكلمة، وإن استُعملت في الدلالة على الرؤيتين معا، فقد غلبت عليها، بعكس الإبصار، إفادة معنى «الرؤية الذهنية»، فيجوز أن تختص بالدلالة على هذا المعنى، وحينئذ لا يكون الاستبصار إلا من البصيرة، إذ هي محله.

ويؤيد مذهبَنا هذا في ترجمة 'intuition' أن «ديكارت» يتكلم في التعريف السابق عن «نور العقل» في مقابل «نور العين»، مصرحا بالأول ومضمرا للثاني؛ والواقع أن

اللفظين العربيين: «البصر» و«البصيرة» قد حصل التوسع في استعمالهما، فصار الأول يدل على نور العين، والثاني على نور العقل كما يقرر ذلك على أبين وجه أحد علماء الإسلام «العقلانيين»، قائلا: «**والبصيرة نور القلب الذي به يستبصر كما أن البصر نور العين الذي به تبصر**»[25]؛ ولا ينفع الاعتراضُ بأن «ديكارت» لا يتكلم عن القلب، وإنما عن العقل، لأن الجواب عليه هو أن التعارض بين القلب والعقل لا أصل له في اللسان العربي، بل العقل هو الفعل الذي تختص به جانحة القلب كما أن الرؤية هي الفعل الذي تختص به جارحة العين، وأن ما شاع من قَصْر لفظة «القلب» على نقل كلمة 'cœur' الفرنسية (أو كلمة 'heart' الإنجليزية) وقَصْر لفظة «العقل» على نقل كلمة 'raison' (أو كلمة 'reason') فهو خطأ في الترجمة لا يُغتفر لأصحابه، لأنه تحريف للفظين عن موضعهما، أتاهما بإفقار شديد؛ فليس «القلب» وجدانا من غير عرفان ولا «العقل» عرفانا من غير وجدان؛ وقد أفضنا في بيان هذه المسألة في كتابنا: **العمل الديني وتجديد العقل**، فليرجع إليه من أراد مزيد التفصيل.

كما يؤيد ما ذهبنا إليه في ترجمة 'intuition'، أن «ديكارت»، على ما سيتبين لحينه، يجعل لها ضدين هما: «العمى» و«الاستنباط» كما يجعل من لوازمها «الوضوح» (= 'clarté') و«البيان» (= 'évidence')؛ وقد جرت العادة بنقل هذا المفهوم الأخير في سياق الفلسفة «الديكارتية» بلفظ «البداهة»، وهو، مرة أخرى، نقل غير صحيح، لأن أصله اللاتيني هو فعل 'videre'، ويعني «أبصر»، والبداهة ليس فيها شيء من الإبصار؛ وكل هذه المدلولات «الديكارتية»: «مضادة العمى» و«الوضوح» و«البيان» تَرِد بها استعمالات لفظ «الإبصار»، إذ يقال: «البصير والأعمى»، ولا يقال: «الرائي والأعمى»، ولا «الناظر والأعمى» كما يقال: «أبصر النهارُ»، أي أضاء ووضح، ويقال أخيرا: «جاءت البصيرة»، أي جاءت البينة، وهي الآية الجلية أو الحجة الظاهرة.

ومتى أبدلنا «الاستبصار» مكان «الحدس»، جاز لنا تصحيح النص الديكارتي، فنحذف بعض أجزائه، لأنها تصير حشوا صارخا ونستبدل غيرها، لأنها تخل باتساق النص؛ وأدنى تصحيح يمكن أن نجريه عليه هو أن نحذف عبارة «لا أقصد بالاستبصار الشهادة المتغيرة للحواس ولا الحكم الخادع للمخيلة التي تسيء تركيب موضوعها»، لأن الاستبصار، اصطلاحا، لا حس فيه ولا خيال يقارنه الحس، وكذلك أن نبَدِّل لفظ «البصيرة» مكان «نور العقل»، ولفظ «الاستدلال» مكان «الاستنباط»، لأنه هو الضد

(25) الزمخشري: **تفسير الكشاف**، الجزء الثاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ص. 55.

المشهور لـ«الاستبصار»، فالمستبصَر لا يكون مستدَلا عليه والمستدَل عليه لا يكون مستبصَرا؛ وبهذا، تصير للتعريف الديكارتي الصيغة المختصرة اختصارا أدنى التالية:

«أقصد بـ«الاستبصار» إدراكا من ذهن خالص ومنتبه، إدراكا هو من اليسر والمَيْز بحيث يرتفع به كل شك عما نفهمه، أو، قل، أقصد به الإدراك الراسخ لذهن خالص ومنتبه، الناشئ عن البصيرة وحدها والذي هو أيقن من الاستدلال، لأنه أبسط منه».

2.2.1 ـ 'Clarté et Obscurité': نأتي الآن إلى الحد الذي وضعه «ديكارت» للوضوح في كتابه: **مبادئ الفلسفة**، وهو:

«المعرفة الواضحة عندي هي تلك التي تكون حاضرة وظاهرة لذهن منتبه، كما أننا نقول إننا نرى الموضوعات رؤية واضحة لَمّا تكون، بسبب حضورها، فاعلة بقوة كافية وتكون أعيينا مستعدة لأن تبصرها»(26).

ونبدي بصدد هذا التعريف الملاحظات الآتية:

أ. أن «ديكارت» زود مفهوم «وضوح المعرفة» بقوام تأثيلي من جهة كونه رجع في تحديده إلى المعنى اللغوي للفظ 'clair' (أو باللاتينية: 'clarus')، وهو «منير» (أو «مضيء»)؛ فالوضوح في المعرفة هو ظهور بواسطة الإنارة (أو الإضاءة) أو قل هو أصلا إنارة؛ ثم من جهة كونه اشتغل بمقابلته بمفهوم «وضوح الرؤية»، على أساس إبراز وجوه المشابهة بينهما، فحضور الأول كحضور الثاني وظهور الأول للذهن كتأثير الثاني في العين وانتباه الذهن لهذا الظهور كاستعداد العين للإبصار، فضلا عن أن الذهن كالعين.

ب. أن «ديكارت» استخدم في تأثيله هذا، قياس التمثيل، إذ قام بالاستدلال بخصائص وضوح الرؤية على خصائص وضوح المعرفة بطريق المماثلة بينهما؛ ولو أن الكلام في مسألة الاستدلال في القول الفلسفي ليس هذا موضعه، فقد نشير إلى أن الصلة بين الأساس التأثيلي والقياس التمثيلي وثيقة جدا، إذ الوسيلة في إثبات الخصائص التأثيلية ليست الاستدلال البرهاني، وإنما هي الاستدلال التمثيلي؛ وبهذا، يكون «ديكارت» قد استخدم في بيان «الوضوح المعرفي» آليات خطابية تتداعى وتتكامل فيما بينها بما يزيد في ترسيخ الصبغة التأثيلية لمفاهيمه الفلسفية.

ج. أن الكلمة العربية: «الوضوح» التي تَقرَّر استعمالها في مقابل المفهوم

---

(26) ديكارت: المصدر السابق، ص. 591، انظر كذلك النص اللاتيني الأصلي في:
Oeuvres de DESCARTES par C. Adam et P. Tannery, tome VIII-1, p. 21-22.

الفرنسي: 'clarté' لا توفي بتاتا بغرضها التأثيلي؛ فإن «الوضوح»، وإن أفاد معنى «الظهور» كما أفاده هذا المفهوم، فإنه لا يخصصه بالنور كما هو الأمر بالنسبة إلى نظيره الفرنسي؛ فـ«الوضوح» هو مطلق الظهور، بينما 'clarté' هي الظهور النوراني، وفرق بين الظهورين: فالأول، يجوز في حقه أن يكون ظهورا حقيقيا أو غير حقيقي، والظهور غير الحقيقي قد يكون توهما أو يكون تصنعا، وهو ما يُعرَف بـ«التظاهر»، في حين أن الثاني لا يكون إلا ظهورا حقيقيا، لأن النور الذي هو أصل فيه، إما أنه هو النور الخارجي في أقوى درجاته أو أنه النور الداخلي في أكمل صوره؛ ثم إن «الوضوح» في العربية يضاد «الغموض»، والغموض بدوره لا دلالة له إطلاقا على معنى «النور»، بينما 'clarté' تضاد في الفرنسية 'obscurité' المشتقة من اللفظ اللاتيني: 'obscurus'، وهو كضده له صلة بالنور، إذ معناه: «مظلم»؛ ولما كان معنى «النور» أبرزَ مقوم تأثيلي للمفهومين الفرنسين، فإن فراغ المقابلين العربيين منه يجعلهما خاليين من كل فائدة تأثيلية كما يتسبب في دخول خطإ تغيير الرتبة عليهما المذكور آنفا، حيث إن معاني «النور» و«الظلام» ولوازمهما التأثيلية التي يوظفها «ديكارت» في تعريفه تصير عندئذ معاني اصطلاحية في العربية، وهو من باب توعير السهل وتخشين المسلك كما يقال.

وقد يكون لفظ «الجلاء» أبلغ من لفظ «الوضوح» من حيث إشارته إلى معنى «الكشف»، وهو أخص من «الظهور»، فيكون أقرب منه إلى مدلول «النور»، إذ المراد به «كشف الظلمة»؛ غير أن ضد الجلاء المشهور، وهو «الخفاء»، لا تستفاد منه أية صلة بالحقل الدلالي للنور، مَثَله في ذلك مثل لفظ «الغموض»، فيتعين الانصراف عنه، على امتيازه عن سابقه.

والواقع أننا إذا أردنا أن نتحاشى التبديل في رتبة القول ونجتنب بالتالي ما يترتب عليه من آفات التعقيد التي تضر بالتفلسف، فلا بد أن نتخير من الألفاظ ما يدل في أصله على ما يدل عليه التأثيل اللاتيني للمفهومين الفرنسيين، بحيث يتضمن معنى «النور» المفقود في ما ذكرناه من مقابِلات مقررة؛ ونحن نعلم أن من الحقائق الراسخة في المجال التداولي الإسلامي العربي هو : «أن المعرفة نور والجهل ظلمة»، فيقال: «نور المعرفة وظلمة الجهل»، وإذ ذاك يجوز لنا أن نقول: «المعرفة المنيرة أو النيِّرة»، فضلا عن أن مشتقات الجذر: /ن و ر/ تفيد، بالإضافة إلى معنى «الإضاءة»، معاني «الظهور» و«البيان» و«الوضوح»، ولا نزاع أنه جرى الأخذ بها كلها في مجال الفكر واللغة.

أما عن ضد الصفة: «نير»، فيجوز أن ندخل عليها اسم «غير»، فنقول: «غير منير» أو «غير نير»، فنستعمل هذا اللفظ المركب حيث يستعمل «ديكارت» لفظ 'obscur'،

فلما كان يُشعر بمعنى «النور»، صار مقابلا مناسبا له ولو أنه ليس لفظا مفردا كما هو نظيره الفرنسي؛ بيد أن قولنا: «المعرفة غير المنيرة أو غير النيرة» يبدو، في التداول الإسلامي، قولا ترد عليه شبهة التناقض، إذ الثابت عند أهله أن المعرفة لا توجد إلا حيث يوجد النور، أما ما لا نور فيه، فلا يمكن أن يكون معرفة، لكن يجوز أن نقول: «إدراك غير نير» أو «حكم غير نير» أو «فكرة غير نيرة»؛ والمتواتر بالذات عن «ديكارت» هو أنه يخص بهذين الوصفين «الأحكام» و«الأفكار» كما جاء في قاعدته الأولى من قواعده الأربعة التي اتخذها منهجا للوصول إلى الحق، إذ يقول فيها: «لا أفهم من أحكامي إلا ما حضر في ذهني حضورا هو من التنور والتميز بحيث لا يدع لي مجالا للشك فيه»[27].

وحتى في التعريف «الديكارتي» السابق الذي ورد فيه وصف 'clair' مسنَدا إلى المعرفة، فالمقصود بـ«المعرفة» فيه هو مجرد «الإدراك»؛ والشاهد على ذلك أن النص اللاتيني لهذا التعريف لا يتضمن كلمة 'cognitio' التي تفيد «المعرفة»، وإنما يتضمن كلمة 'perceptio'، وتعني أساسا «الإدراك»؛ لكن المترجم الفرنسي استعمل بدَلها كلمة «معرفة»، مما أفقد النص شيئا من التئامه واتساقه، إذ أن الكلام الذي تقدمها كان يدور على كون البعض، على مدى حياتهم، **لا يدركون** شيئا على الوجه الذي ينبغي حتى يكون حكمهم فيه مصيبا[28]، بحيث يستلزم التعريف الذي تلاه اسما مشتقا من فعل «أدرك»، لا من فعل «عرف»، فيكون إذن نقله الصحيح هو: «المُدرَك **الواضح** عندي هو الذي يكون حاضرا وظاهرا لذهن منتبه...»؛ ولعل الذي حمل المترجم على أن يستبدل مكانه اسم «المعرفة» هو أن الاسم الفرنسي: 'perception' اشتهر في معنى «الإدراك الحسي»، فأحدث هذا الاستبدال بعض التشويش في النص ولو أن «ديكارت» أبدى ثناءه على عموم ترجمة الكتاب الذي جاء فيه هذا التعريف[29].

وإذا كان اللفظ المركب: «غير نيّر»، يكفي في نقل مدلول 'obscur'، فإننا لا نعدم في العربية غير واحد من الألفاظ غير المركبة التي تشعر بمعنى «النور»؛ فهناك لفظ «مظلم» الذي يغلب استعماله بصدد الشيء الحسي كالمكان كما في قولنا: «بيت مظلم»، ومتى استُعْمِل بصدد الشيء المعنوي، أُنزل هذا الشيء منزلة الشيء الحسي، إذ

---

(27) انظر:

R. DESCARTES: **Œuvres et lettres,** La Pléiade, Gallimard, 1953, p. 137.

(28) نفس المصدر، ص. 591.

(29) نفس المصدر، ص. 557.

يقال: «نفس مظلمة»، تشبيها لها بالمكان المظلم، ولا يقال: «فكرة مظلمة»؛ لكن هناك لفظ غيره لا يقل استعماله في المضمون المعنوي عن استعماله في المضمون الحسي، وهو: «منطمس»، إذ يقال: «انطمس البصر»، أي ذهب نوره، ويقال كذلك: «انطمست بصيرته»، أي اضمحل نورها بمعنى «غابت المعرفة فيها»؛ وبهذا، يجوز أن نقول: «أفكار نيرة غير منطمسة» أو نقول: «أفكار منطمسة غير نيرة» أو نقول: «أفكار نيرة وأخرى منطمسة»؛ وحينئذ نكون، بفضل هذين المقابِلين الجديدين: «النيِّر» و«المنطمس»، قد أصبنا الغرضين الدلاليين معا، وهما: الدلالة على ما يفيده لفظ «الواضح» و«الغامض» في جانبهما الاصطلاحي والدلالة على ما يفيده المقابلان الفرنسيان: 'clair' و'obscur' في جانبهما التأثيلي؛ ومن ثَم، يصير نصف الحد السابق للمعرفة النيرة مدركا لنا من غير كلفة، إذ معاني «الظهور» و«الحضور» و«رؤية الأشياء» و«الإبصار بالعين» تتداعى آنذاك في ذهن المتلقي العربي لَمّا كان إيرادها في هذا الحد، إن تبيينا أو تشبيها، يجد تعليله الكافي.

3.2.1 ـ 'Vérité et certitude': نتخير من النصوص الكثيرة التي ورد فيها ذكر مفهوم «الحقيقة» نصا من كتاب **مقال في المنهج**، وهو التالي:

«ذلك أنه لَمِن قبيل الدخول في معارك أن نجتهد في التغلب على كل الصعوبات والأخطاء التي تمنعنا من الوصول إلى معرفة الحقيقة، وإنه لمن باب الانهزام في إحداها أن نتقبل رأيا باطلا له تعلق بموضوع هام وعام بوجه ما [...]؛ وبالنسبة إلي، إذا كنت قد ظفرت آنفا ببعض الحقائق في العلوم [...]، فيمكنني أن أقول إنها لا تزيد عن كونها نتائج وتوابع لتغلبي على بضعة صعوبات أساسية، أعدها بمثابة معارك حالفني الحظ فيها»(30).

وبصدد هذا النص، نلاحظ الأمور الآتية:

أ. أن «ديكارت» يتكلم عن الحقيقة، لا في لغة «الاكتشاف» كما هو معهود، وإنما في لغة «الاعتراك»؛ فهي لا تأتينا في سِلْم، وإنما تأتينا في حرب؛ والمعارك التي نخوضها من أجلها هي معارك مع موانع الوصول إليها من صعوبات وأخطاء وآراء باطلة، والوقوف عند واحد من هذه الموانع هو اندحار في واحدة من المعارك، والوصول إلى الحقيقة هو انتصار في هذه المعارك؛ وعلى هذا الأساس، تكون الحقيقة عبارة عن غنيمة، فأين من هذا معنى '«الوديعة» الذي يحمله الرأي المعهود بأن الحقيقة اكتشاف !

(30) نفس المصدر، ص. 172.

ب. أن الحقيقة واليقين عند «ديكارت» شيء واحد؛ فالحقيقة هي ثمرة الخروج من الشك، والخروج من الشك هو بالذات مقتضى اليقين، فيكون الاعتراك الذي دخل فيه «ديكارت» هو اعتراك مع أسباب الشك، وفوزه في هذا الاعتراك هو ظفر باليقين؛ وإذا عرفت هذا، فاعرف أن هذه العلاقة بين معنى «اليقين» ومعنى «المعركة» هي علاقة تأثيلية، لا اصطلاحية، ذلك أن الأصل في كلمة 'certitude' (= اليقين) الفرنسية هو اللفظ اللاتيني: 'certus'، (= يقيني)، وهو صفة مشتقة من الفعل: 'cernere'؛ ومن معاني هذا الفعل الأساسية: «أبصر» «وميَّز» و«**عارك**»، ومن مشتقاته المقررة أيضا اسم 'certamen' الذي وُضِع أصلا لمدلول «المعركة»[31]؛ يلزم من هذا أن «ديكارت»، حين جمع بين «الحقيقة» و«العراك»، إنما لجأ في ذلك إلى ممارسة تأثيلية غير مباشرة، إذ نقل إلى لفظ «الحقيقة» ما اختص بالدلالة عليه لغة لفظ «اليقين»، على اعتبار أنهما يدلان اصطلاحا على معنى واحد.

ج. أن السياق الاعتراكي الذي أورد فيه «ديكارت» الحقيقة واليقين ليس غريبا على التداول العربي الإسلامي، ذلك أن الظفر بالحقيقة، بالنسبة إلى هذا التداول، هي **اجتهاد** كما أن الوصول إلى اليقين، بالنسبة إليه، **مجاهدة**، ومعلوم أن «الاجتهاد» و«المجاهدة» يشتركان في الجذر مع «**الجهاد**»، والجهاد إنما هو العراك المشروع والمطلوب؛ وبهذا، يكون إدراك الحقيقة واليقين في المجال التداولي العربي نوعا من العراك المعنوي من قبيل العراك مع الشك الذي خاضه «ديكارت»، بل إنهما يستلزمان من طالبهما **الثبات** في هذا العراك من قبيل الثبات الذي أظهره «ديكارت» في عراكه، حيث إن الفعلين العربيين: «حق» و«يقن»، يفيدان معا معنى: «ثبت»، فلا اقتناص للحقيقة ولا إمساك باليقين إلا بالاعتراك الذي تثبت فيه الأذهان كما تثبت الأقدام.

ولا يكتفي «ديكارت» بالتأثيل غير المباشر، مستعيرا لأحد المفهومين المدلول اللغوي للآخر، بل إنه يركب العناصر التأثيلية لمفاهيمه فيما بينها، ويفرع عليها مضامين وعلاقات لا توجد فيها على انفراد؛ وحتى نبين ذلك بوضوح، ننظر في النص التالي[32]:

«غير أن طريقتهم [أي أتباع أرسطو من المدرسيين] في التفلسف توافق

---

(31) انظر:
P-A. CAHNE: **Un autre Descartes, le philosophe et son langage**, Vrin, Paris, 1980, p.148.

(32) ديكارت: المصدر السابق، 174؛ قمنا بتسويد بعض الكلمات في النص لكي نجلب انتباه القارئ إليها.

غاية الموافقة أولئك الذين ليست لهم إلا أذهان في غاية الضعف؛ ذلك أن انطماس التمييزات التي يقيمونها والمبادئِ التي يستخدمونها سبب في كونهم يستطيعون التجاسر على الكلام في كل شيء تَجاسُر العارف به ويستطيعون الدفاع عن كل قولهم فيه في وجه أدق الناس وأحذقهم، من غير وجود أي سبيل إلى إقناعهم؛ وأراهم في هذا الأمر أشبه بأعمى أراد أن يخوض عراكا متكافئا مع بصير، فجاء به إلى قرار قبو شديد الظلام؛ ويمكنني أن أقول إن هؤلاء يجدون مصلحتهم في أن أمتنع عن نشر مبادئ الفلسفة التي أستخدمها، ذلك لأنها، لما كانت، كما هي، في غاية البساطة وغاية البيان، أكاد أكون، بنشرها، كما لو أنني فتحت بعض النوافذ وجعلت نور النهار يدخل إلى هذا القبو الذي هبط إليه الأعمى والبصير للعراك».

فقد ذكرنا أن تأثيل مفهوم 'intuition' قام على معنى «العين» وتأثيل مفهوم 'clarté' على معنى «النور» وتأثيل'vérité' على معنى «العراك»، فلنستخرج بعض عناصر التأليف بين هذه المعاني الثلاثة: «العين» و«النور» و«العراك»، التي جاءت في هذا النص:

- **عنصر «الأعمى»**: فالأعمى مثال الجمع بين «وجود العين» و«فقدان النور» أو قل بين «وجود العين» و«وجود الانطماس»؛ وكما أن «ديكارت» استثمر مدلول «النور» بواسطة ضده ـ أي الانطماس ـ، فكذلك تعاطى لاستثمار مدلول «الأعمى» بواسطة ضده ـ أي البصير ـ، إذ أنزل نفسه منزلة الذي يُبصر الحق الذي لا يبصره هذا الأعمى والذي يقدر على أن يبَصِّر به غيره، فتكون التأليفات ثلاثة هي: العين وانطماسها / العين ونورها / الإخراج من الانطماس إلى النور.

- **عنصر «عراك الأعمى»**: فمَثَل هذا الأعمى مَثَل البصير من حيث ادعاء طلب الحقيقة واليقين، وهو بذلك يخوض معارك مثلما يخوضها هذا، إلا أنها ليست معارك لإزالة العوارض التي تحول دون الظفر بالحقيقة والتمتع باليقين كما يجب، وإنما هي، على العكس من ذاك، معارك لتثبيت هذه العوارض ذاتها في النفوس من تعالم ومكابرة وعناد؛ والأسوأ من هذا هو أن هذه المعارك التي يندفع فيها الأعمى تبلغ الغاية في الشراسة، لأن أصلها نهاية الكِبْر ووسيلتها غاية المكر؛ وظاهر أن «ديكارت» هاهنا وظف معنى «العراك» من جهتين: إحداهما، أنه نقله من سياق البصير إلى سياق الأعمى؛ والثانية، أنه فرق فيه بين نوعين: النوع الذي يوصل إلى اليقين والنوع الذي لا يوصل إليه؛ فنحصل على التأليفات الآتية: العراك ووجود نور العين / العراك ووجود

انطماس العين / العراك ونور مبادئ البصير / العراك وانطماس مبادئ الأعمى.

◆ **عنصر «القبو»**: القبو مثال الجمع بين النور خارجه والظلام داخله، و«نور الخارج» هو نور الشمس الذي عبر عنه «ديكارت» بـ«نور النهار» و«ظلام الداخل» هو ظلام البناء تحت الأرض الذي لا نوافذ له؛ وهذا الجمع الذي ينبني عليه القبو يتضمن مقابلتين: **إحداهما**، مقابلة وفاقية بين القبو الأرضي وعين الأعمى، حيث إنهما يشتركان في فقد النور، الأول بظلامه والثاني بانطماسه، وحيث إن وجود أحدهما يوافق جود الآخر، فداخل القبو هو بمنزلة عالم الأعمى، فالأعمى موجود في قبو دائم، والجمع بين الأعمى والقبو هو منتهى الظلام، إذ هو ظلام على ظلام؛ **والثانية**، مقابلة طباقية بين القبو في الأرض والشمس في كبد السماء، حيث إنهما طرفان متباينان أقصى التباين، فظلام القبو وظلام الليل سواء، ونور الشمس ونور النهار سواء.

والمقابلة، وفاقية كانت أو طباقية، توجب وجود وصف جامع قريب أو بعيد بين المتقابِلَين، والوصف الجامع بين الأطراف الثلاثة: «العين في الأعمى» و«القبو في الأرض» و«الشمس في السماء»، هو معنى «العين»، فالقبو عين منطمسة في الأرض كعين الأعمى والشمس عين منيرة في السماء كعين البصير؛ وعلامة هذا الوصف الجامع في النص المذكور أن مقابل القبو في الفرنسية، أي 'cave'، يشترك في معناه اللغوي مع مقابل «النُقرة» أو «وقْب العين» فيها، وهو: 'cavité de l'œil'، بحيث يصبح مفهوما «القبو» و«العين» في هذه اللغة متداعيين فيما بينهما، إذا ذُكر أحدهما، جاز أن يُذكر الآخر متى حضر في الذهن المعنى الجامع بينهما، وهو «الوهدة في المكان»؛ وتتخلص من كل ذلك جملة من التأليفات هي: العين في الأرض والعين في الأعمى / العين في الأرض والعين في السماء / انطماس العين في الأرض وانطماس العين في الأعمى / انطماس العين في الأرض وانطماس نور العين في السماء / الظلام (القبو) والظلام على الظلام (الأعمى) / النور (الشمس) والنور على النور (البصير).

◆ **عنصر «عراك القبو»**: إن كلام «ديكارت» عن قبو الدار يشعر بمعنى ضده، وهو «صحن الدار»، حيث إنه يقول إن الأعمى يأتي بخصمه من خارج القبو؛ ومَثَل القبو مَثَل صحن الدار من جهة صلاحه لإيواء المعارك، إلا أن المعارك التي تدور في الصحن هي معارك لتحصيل مبادئ لها نور كنور النهار لسطوع بساطتها وبداهتها، بينما تلك التي تدور في القبو هي معارك للدفاع عن مبادئ بها ظلام كظلام الليل لشدة غموضها وخفائها؛ لكن القبو، على ظلامه الدامس، يمكن فتح نوافذ فيه ليدخل منها النور، والمبادئ التي يُعترَك من أجلها فيه، على خفائها البالغ، يمكن فتح جوانب فيها يدخل

منها الصواب، في حين أن الصحن، لضيائه الساطع، لا يمكن إغلاق نوافذ فيه لنصرف عنه النور، والمبادئ التي يُعترك من أجلها فيه، لجلائها الفائق، لا يمكن فتح جوانب فيها يدخل منها الخطأ.

على أن المُنقَبِي (أي المقيم بالقبو) قد يستدرج الموجود بالصحن إلى ميدانه الذي يُحكِم فيه العراك كما أن المقيم بالصحن قد ينزل إلى المنقبي لكي يخرجه إلى نور الصحن؛ وتجتمع لنا من هذه الأوصاف للعراك في القبو التأليفات الآتية: العراك في ظلام العين تحت الأرض والعراك في نور العين فوق الأرض / انطماس المبادئ كظلام العين تحت الأرض وجلاء المبادئ كنور العين فوق الأرض / العراك طلباً للمبادئ النيرة والعراك دفاعا عن المبادئ المنطمسة / ظلام العين تحت الأرض قد يجلو عن بعضها ونور العين فوق الأرض لا ينحجب بغيرها / الاستدراج إلى ظلام العين تحت الأرض والإخراج إلى نور العين فوق الأرض.

وحسبنا هذا القدر من وجوه استثمار «ديكارت» للمعاني اللغوية لمفاهيمه الفلسفية، إذ لا يبقى معه مجال للشاك أن يشك في أن **ميلاد الفلسفة الحديثة اقترن بالعمل التأثيلي الصريح**؛ وما كان الدخول في العمل بالتأثيل يتم في الفكر الحديث لو لم تثبت له المشروعية الكافية وتتواتر بين المشتغلين بالفلسفة، فأبى «ديكارت» أن ينهض بهذا العمل من غير أن يذهب به إلى نهايته، فلا يكتفي بالمعاني اللغوية المفردة، بل يباشر التأليف بينها كما يؤلف بين معانيه الاصطلاحية، إن لم يجعل منها واسطته في هذا التأليف الاصطلاحي.

الآن وقد اتضح لك كيف أن الفلسفة، قديمها وحديثها، استندت إلى التأثيل، ممارسةً ومساءلة، وكيف أن أهلها الأصليين سلكوا هذا الطريق التأصيلي في وضع مفاهيمها وتجديديها، يبقى أن نوضح لك مسلك من ليسوا بأهلها الأصليين في هذا التأثيل، وهم المعروفون باسم «فلاسفة الإسلام».

2 ـ موقف «فلاسفة الإسلام» من التأثيل اللغوي

لم يكن الأصل في ظهور المفهوم الفلسفي العربي ـ حسب التصور التقليدي للفلسفة ـ هو مقتضيات المجال التداولي العربي ذاتها، وإنما كان مقتضياتِ دخول هذا المجال الخاص في الاتصال بغيره من مجالات الأمم الأخرى؛ فلم ينشأ هذا المفهوم إلا من خلال عمليات الترجمة للنصوص الفلسفية اليونانية، هذه الترجمة التي دامت أكثر من قرنين، ولم يتطور ويستقر إلا من خلال عمليات الاشتغال بالنظر في هذه النصوص

لأطول من ذلك، كَيْما يتم فك ألغازها والنفوذ إلى أسرارها؛ ويبدو أن المفهوم الفلسفي العربي تقلب في أطوار أربعة هي على التوالي:

أ. **طور النشوء**، ويبرز في **رسالة الحدود** لجابر بن حيان **ورسالة الحدود والرسوم** للكندي؛

ب. **طور التحديد**، ويمثله **كتاب الحروف** للفارابي **ومفتاح العلوم** للخوارزمي الكاتب **ورسالة الحدود** لابن سينا ومواضع من **المقابسات** لأبي حيان التوحيدي؛

ج. **طور الاستقرار**، ويتجلى بالخصوص في كتب الغزالي المنطقية، منها **معيار العلم** و**محك النظر** و**القسطاس المستقيم** وأيضا في **تفاسير** و**شروح** و**تلاخيص** ابن رشد وفي **كتاب المبين** للآمدي؛

د. **طور الاستقصاء**، ويتمثل في **التعريفات** للجرجاني المعروف بالسيد الشريف **والكليات** لأبي البقاء **وكشاف اصطلاحات الفنون** للتهانوي.

وأيا كان الطور الذي مر به المفهوم الفلسفي العربي، فإن الصلة بين المدلول الاصطلاحي والمدلول اللغوي فيه ـ أو قل، بتعبير المتقدمين، **المناسبة الدلالية** بينهما ـ ظلت **قلقة** قلقا منع من النهوض بالمفهوم الفلسفي العربي نهوضا موصولا بمقتضيات المجال التداولي العربي، فلننظر في وجوه وأسباب هذا القلق الذي أدى إلى أن تكون حصيلة فلاسفة المسلمين والعرب[33] من المفاهيم الفلسفية حصيلة **مجتثة**، لا حصيلة متمكنة كما هي حصيلة فلاسفة الغرب منها، فنوضح موقفهم من العلاقة بين المعنيين: اللغوي والاصطلاحي، ونتتبع ما لا نرضى من هذا الموقف بالاعتراض، وإلا فبالإبطال، متجهين تدريجيا إلى بيان الوجه الذي ينبغي أن تكون عليه هذه العلاقة، حتى تعود بالنفع على الممارسة الفلسفية العربية، إحياء وإنماء.

1 . 2 ـ أسباب الاجتثاث في المفهوم الفلسفي العربي

اعلمْ أن موقف «فلاسفة الإسلام» من إشكال علاقة المدلول اللغوي بالمدلول الاصطلاحي هو على الحقيقة موقفان اثنان يختلفان باختلاف مستويي التعامل مع المفهوم الفلسفي، وهذان المستويان هما: مستوى **وضع المفهوم**، **أي الاصطلاح** أو، بتعبير هؤلاء، «اختراع المفهوم» ومستوى **توظيف المفهوم** أو بتعبيرهم «استثمار المفهوم».

(33) لقد تقدم توضيح رأينا في التسميتين: «فلاسفة الإسلام» و«فلاسفة العرب»، انظر الهامش :35 من الفصل الأول: **القول الفلسفي بين العبارة والإشارة**.

1.1.2 ـ وضع المفهوم والأخذ بالتأثيل اللغوي: لقد أشرنا إلى أن المفهوم الفلسفي العربي لم يكن ثمرة إبداع فلسفي مستقل اختص به المجال التداولي الإسلامي العربي، وإنما كان نتيجة أعمال الترجمة الطويلة ونتيجة التهذيب المتوالي لهذه النقول والنظرِ المتواصل في مضامينها؛ يلزم من ذلك أن طرق الانتقال من المدلولات اللغوية للمفاهيم الفلسفية إلى مدلولاتها الاصطلاحية في هذا النطاق المقيد بالترجمة يختلف عن طرق هذا الانتقال في نطاق مستقل عنها، ذلك أن وضع المفهوم ـ أو الاصطلاح ـ المستقل عن الترجمة يقوم في نقل لفظ متداول من دلالته اللغوية إلى دلالة اصطلاحية هي من **ابتكار اللغة نفسها التي وقع فيها هذا النقل**، بحيث يكون هذا الوضع **وضعا داخليا**، بينما وضع المفهوم ـ أو الاصطلاح ـ المقيد بالترجمة يقوم في نقل لفظ متداول من دلالته اللغوية إلى دلالة اصطلاحية هي من **ابتكار لغة غير اللغة نفسها التي وقع فيها هذا النقل**، بحيث يكون هذا الوضع **وضعا خارجيا**، وشتان بين الوضعين ! فالأول وضع حقيقي والثاني وضع غير حقيقي، لأنه مجرد نقل؛ ومع هذا، فإننا نُبقي على تسمية «الوضع»، اعتبارا لرأي «فلاسفة الإسلام» فيه.

وقد عقد الفارابي فصلا قيما في **كتاب الحروف** يصف فيه آليات الوضع الاصطلاحي الخارجي الذي ميز الفلسفة العربية[34]؛ فلا تخلو، في نظره، العلاقات الدلالية بين المفهوم الفلسفي الأجنبي واللفظ المقابل في اللسان المنقول إليه من أحد الأمور الثلاثة: إما أن يكون المعنيان اللغويان متطابقين أو يكونا متشابهين أو يكونا متباينين؛ وإذا تباين المعنيان اللغويان، فلا يخلو إما أن يكون المعنى الاصطلاحي للمفهوم الأجنبي والمعنى اللغوي للفظ المقابل متشابهين، وإما أن يكون هذان المعنيان متباينين؛ فتجتمع من هذا التقسيم أربع طرق أو آليات نقلية متميزة استخدمها المترجمون «العرب» في نقل التراث الفلسفي اليوناني، وهي على التوالي:

أ. **طريقة المطابقة بين المدلولين اللغويين** (أو «آلية المطابقة في المدلول اللغوي»): مقتضاها أنه إذا وُجِد في اللغة المنقول إليها لفظ دال على المعنى اللغوي للمفهوم الفلسفي في لغته الأصلية، تعين على المترجم استعماله في مقابل هذا المفهوم.

مثال ذلك لفظ «العدل»؛ لقد حاول «أرسطو» أن يشتق اللفظ اليوناني: «ديقايون»، ومعناه «العادل» من لفظ آخر هو: «ديكايون» الذي يفيد لغة معنى «الذي يقسم الأشياء

(34) الفارابي: **كتاب الحروف**، تحقيق محسن مهدي، بيروت، ص. 157-161.

إلى قسمين متساويين»[35] ونجد هذا المدلول اللغوي، أي «القسمة المتساوية»، كذلك في لفظ «العدل»، فهذا أبو حيان التوحيدي الذي تميز ببناء الدلالة الاصطلاحية على الدلالة اللغوية يقول: «العدل من الاعتدال، وهو التقسيط بالتسوية، وهذه التسوية من المساواة بين الأشياء الكثيرة»[36] كما نجد هذا المعنى بارزا في لفظ عربي آخر، وهو: «الإنصاف» الذي يفيد لغة معنى «المناصفة»؛ وحينئذ لا عجب أن يقيم «فلاسفة الإسلام» على معنى «التسوية» أو «المناصفة» للفظ «العدل» معناه الاصطلاحي الفلسفي، وهو: «التوسط».

ب. **طريقة المشابهة بين المدلولين اللغويين** (أو «آلية المشابهة في المدلول اللغوي»): مقتضاها أنه إذا تعذر في لغة النقل وجود لفظ دال على المعنى اللغوي للمفهوم الفلسفي في لغة الأصل، تعين على المترجم أن يطلب لفظا يكون معناه مشابها لهذا المعنى اللغوي، فيجعله في مقابل هذا المفهوم.

ومثال ذلك لفظة «النطق»؛ فإن الكلمة اليونانية: «لوجيقون» تفيد لغة معنيين هما: «المتكلم» و«العاقل»، في حين أن الكلمة العربية: «الناطق» لا تفيد لغة إلا معنى واحدا هو: معنى «المتكلم بالكلام الخارج بالصوت»، وهي، بهذا، لا تطابق الكلمة اليونانية المذكورة، وإنما تشابهها من وجه فحسب؛ ولما وُجِد هذا الوجه المشترك، فإنه يجوز بناء المعنى الفلسفي عليه، بحيث يصير حد «الناطق» هو عين حد «العاقل»، أي «أنه ذو القوة النفسانية التي تميزه عن الحيوان ويحصِّل بها المعقولات التي تدل عليها الألفاظ».

على أن هذا اللفظ، وإن استقر واشتهر بين المشتغلين بالفلسفة، فليس هو أقرب لفظ عربي إلى اللفظ اليوناني، إذ يوجد لفظ آخر أوفى بأغراض المفهوم اليوناني، وهو: «البيان»، فالمبين هو من جمع إلى القدرة على التمييز القدرة عن الإعراب عما في الضمير ـ أي كان ناطقا وعاقلا معا؛ ولم يفت استثمار هذا المعنى الجامع للبيان من اشتغل من مفكري الإسلام ببناء الاصطلاحات على عادات العرب في الكلام وعلى وفق مقتضيات مجالهم التداولي، من أمثال الجاحظ وابن حزم الأندلسي والراغب الأصفهاني؛ فالجاحظ، وإن استوقفه من البيان جانب إظهار المعنى بالخصوص، فإنه جعل هذا الإظهار من نتاج العقل والعلم[37]، مستعملا لفظ «البيان» فيما استعمل فيه

---

(35) أرسطوطاليس: **الأخلاق**، ترجمة إسحاق ابن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت، ص. 184.

(36) التوحيدي: **الهوامل والشوامل**، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر، القاهرة، ص. 84.

(37) الجاحظ: **البيان والتبيين**، الجزء الأول، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، ص. 75-86.

الفلاسفة لفظ «النطق» كما في قوله المتكرر: «وقال صاحب المنطق: حد الإنسان **الحي الناطق المبين**»[38]؛ أما ابن حزم، فقد وقف عند معنى «**تمييز المسميات**» الذي تدل عليه كلمة «البيان»، ورتبه مراتب أربع: تمييز الموجودات (أو «بيان الوجود») وتمييز الصفات (أو «بيان العقل») والتمييز بواسطة العبارة (أو «بيان الصوت») والتمييز بواسطة الإشارة (أو «بيان الإشارة»)، جاعلا هو الآخر من «النطق» مفهوما مرادفا لـ«البيان» لِما صار إليه من إفادة معنى «التمييز» مع الفلاسفة[39]، وجاء ذلك في قوله: «النطق الذي يُذكَر في هذا العلم ليس الكلام، ولكنه **التمييز** للأشياء والفكر في العلوم والصناعات والتجارات وتدبير الأمور»[40]؛ وأما الأصفهاني، فقد استوقفه معنى «**التمييز عن الحيوان**» المستفاد من كلمة «المباينة» التي تشترك في الجذر مع «البيان»، ناقلا هو كذلك لفظ «النطق» إلى هذا المعنى كما في قوله: «النطق أشرف ما خص به الإنسان، فإنه صورته المعقولة التي بها **باين** سائر الحيوان[41]».

ج. طريقة المشابهة بين المدلول اللغوي في لغة النقل والمدلول الاصطلاحي في لغة الأصل (أو «آلية المشابهة الجزئية»): مقتضاها إذا تعذر في لغة النقل وجود لفظ معناه شبيه بالمعنى اللغوي للمفهوم الفلسفي في لغة الأصل، ووُجِد لفظ معناه اللغوي شبيه بالمعنى الاصطلاحي لهذا المفهوم، تعين على المترجم استعماله في مقابله.

مثال ذلك لفظة «الحكمة»: فالكلمة اليونانية: «صوفوس» تدل لغة على معنى «الماهر» أو «الحاذق»، ولا وجود لهذا المعنى اللغوي في مقابلها العربي: «الحكيم»، إذ هو مشتق من الفعل: «حكم» الذي يدل لغة على معنى «قضى»، إلا أن هذا المعنى اللغوي العربي قريب من المدلول الاصطلاحي للفظة «صوفوس» الذي هو: «من حذِق معرفة المبادئ والعلل العليا للموجودات»، إذ لا يستحق الحكم والقضاء إلا «من كان على علم بعلل الأمور واتصف بصواب الرأي وسداده».

د. طريقة المباينة بين المدلول اللغوي في لغة النقل والمدلولين: اللغوي والاصطلاحي في لغة الأصل (أو «آلية المباينة الكلية»): إذا تعذر في لغة النقل وجود

---

(38) المصدر نفسه، ص. 77، وص. 170.

(39) الفارابي: **إحصاء العلوم**، تحقيق عثمان أمين، ص. 78.

(40) ابن حزم: **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية في رسائل ابن حزم الأندلسي**، الجزء الرابع، تحقيق إحسان عباس، بيروت، ص. 130.

(41) الأصفهاني، الراغب: **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق أبو اليزيد العجمي، المنصورة، ص. 268.

لفظ معناه اللغوي شبيه بالمعنى اللغوي للمفهوم الفلسفي في لغة الأصل وتعذر فيها كذلك وجود لفظ معناه اللغوي شبيه بالمعنى الاصطلاحي لهذا المفهوم، اختار المترجم بين طرق ثلاث في الوضع، وهي: «التوليد» و«الاشتراك» و«التعريب»، علما بأن المراد بالتعريب هاهنا هو اقتباس اللفظ الأجنبي مع اتباع القواعد العربية في النطق به والاشتقاق منه.

- مثال التوليد اللفظي: «الماهية» و«الهوية»؛
- مثال التعريب: «الفلسفة» و«الهيولى» و«الأُسْطُقُس»؛
- مثال الاشتراك اللفظي: «العنصر»، فقد أُطلق هذا اللفظ على «الهيولى» و«الأُسْطُقُس»، وهما مفهومان مختلفان بالحد.

ولما كانت هذه الآلية الرابعة في النقل لا يقع اللجوء إليها إلا عند انتفاء أي وجه من وجوه المناسبة بين المدلولين: اللغوي والاصطلاحي، فلا حاجة بنا إلى الوقوف عندها مادام غرضنا هو أساسا بيان خصائص هذه العلاقة الدلالية في الممارسة العربية للمفهوم الفلسفي، في حين تكون هذه العلاقة ثابتة في آليات الترجمة الثلاث الأخرى: «آلية المطابقة في المدلول اللغوي» و«آلية المشابهة في المدلول اللغوي» و«آلية المشابهة الجزئية»، وذلك من الوجوه الآتية:

- إذا طابق المعنى اللغوي المعنى اللغوي، فإن المناسبة بين المعنيين: اللغوي والاصطلاحي في لغة النقل تكون صورة مطابقة للمناسبة بين نفس المعنيين في لغة الأصل.
- إذا شابه المعنى اللغوي المعنى اللغوي، فإن المناسبة بين المعنيين: اللغوي والاصطلاحي في لغة النقل تكون صورة مشابهة للمناسبة بين نفس المعنيين في لغة الأصل.
- إذا شابه المعنى اللغوي في لغة النقل المعنى الاصطلاحي في لغة الأصل، فإن المناسبة بين المعنيين: اللغوي والاصطلاحي في اللغة الأولى تشابه مشابهة جزئية المناسبة بين هذين المعنيين في اللغة الثانية.

ولا أدل على ميل المشتغلين بالفلسفة من «العرب» ـ أو على الأصح الناطقين بالعربية ـ إلى أخذهم بمبدإ التأثيل اللغوي في مرتبة وضع المفهوم من حرص بعضهم على تحصيل الأسباب العلمية التي تمكنهم من تبين وجوه المناسبة بين المعاني في اللسانين: العربي واليوناني، ونذكر من هذه الأسباب:

◆ معرفة الأصول الاشتقاقية واللغوية للألفاظ المعربة نحو «الفلسفة» (الكندي) و«السولجموس» و«الثاولوجيا» (الخوارزمي)؛

◆ معرفة المقابلات اليونانية للمفاهيم الموضوعة (الخوارزمي وابن النديم)؛

◆ استقراء الاستعمالات المختلفة للألفاظ التي نُقلت عن معانيها إلى معان صطلاحية فلسفية (الفارابي)؛

◆ تدارك النقص الحاصل في التكوين النحوي (الفارابي) والتكوين الأدبي (ابن سينا).

وبعد أن وضحنا كيف أن «فلاسفة الإسلام» ـ وعلى رأسهم الفارابي ـ فرقوا بين وجوه مختلفة للعلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، وكيف أنهم قالوا بمبدإ حفظ المناسبة بين المعنيين المذكورين في طور وضع المفاهيم الفلسفية العربية، نمضي إلى بيان حقيقة موقفهم من هذا المبدإ الدلالي في طور توظيف المفاهيم الموضوعة في خطابهم الفلسفي.

2.1.2 ـ استثمار المفهوم الفلسفي وصرف التأثيل اللغوي: لقد كان موقف «فلاسفة الإسلام» من دور التأثيل اللغوي في الاستثمار الخطابي للمفاهيم الفلسفية محكوما بمبادئ غلبت على الممارسة الفكرية العربية **عموما**، أهمها المبادئ الثلاثة التالية:

أ. **مبدأ أسبقية المعنى على اللفظ**: مقتضى هذا المبدإ أن المعاني تُستنبط أولا في العقل، ثم تُطلب لها بعد ذلك الألفاظ الدالة عليها، فتتحد هذه الألفاظ إذا اتحدت المعاني المستنبطة في العقل وتختلف إذا اختلفت[42].

ب. **مبدأ شمولية المعاني العقلية**: مقتضى هذا المبدإ الثاني أن المعاني العقلية تُؤخذ على أنها معان كلية قائمة في العقل، لا على أنها معان مقترنة بألفاظ لغة مخصوصة، حتى إنه لو أمكن ارتجال ألفاظ ـ أي وضع ألفاظ لم يسبق استعمالها ـ لكان أوفى بشرط هذه المعاني العقلية الكلية[43].

ج. **مبدأ لا مشاحة في الاصطلاح**: مقتضى هذا المبدإ الثالث أن المعاني، لما

---

(42) يقول الغزالي: «فاعلم أن من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه؛ **ومن قرر المعاني أولا في عقله، ثم أتبع المعاني الألفاظ، فقد اهتدى**»، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق محمد مصطفى أبو العلاء، مصر، ص. 31، انظر أيضا الشاطبي: **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز، القاهرة، ص. 78.

(43) الفارابي: المصدر السابق، ص. 159.

كانت تُدرَك في استقلال عن الألفاظ، فلا ضير في أن تتوارد عليها مصطلحات متعددة ومتفاوتة في مدلولاتها اللغوية متى حصل إدراك هذه المعاني على الوجه الذي ينبغي[44].

وإذ عرفتَ أن تصور «فلاسفة الإسلام» للمعاني الذهنية مبني على هذه المبادئ الثلاثة، فاعرف أن تصورهم للمعاني الفلسفية سوف يبلغ النهاية في التمسك بهذه المبادئ، نظرا لأنها عندهم نموذج المعاني الذهنية، تجريدا ومعقولية؛ وإذ ذاك لا غرابة أن ينجروا إلى القول بضرورة صرف المدلولات اللغوية للمفاهيم الفلسفية؛ فمتى كان المعنى الفلسفي متصفا بالسبق والشمول والاستقلال، لزم أن يكون المدلول اللغوي، إما حشوا ـ إذ لا تحصل به زيادة فائدة للمعنى الاصطلاحي، وإما أن يكون مثار غلط ـ إذ قد يتوهم المرء أنه عين المعنى الاصطلاحي[45]؛ ودرءا لهاتين الآفتين: «الحشو» و«التغليط»، فقد قضوا بالفصل بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي مع صرف الأول وحفظ الثاني أثناء توظيف هذه المفاهيم في نصوصهم الفلسفية؛ والواقع أن الفصل بين المعنى اللغوي الذي هو بمنزلة المدلول الذي يستعمل به الجمهور اللفظ وبين معناه الاصطلاحي يفضي إلى جعل هذا اللفظ دالا على المعنيين دلالة «اللفظ المشترك»، وهو الذي يفيد معاني متباينة إفادة متساوية.

بل إنه لولا مخافة العناء في تلقين لغة مرتجلة ارتجالا ـ لِما قد يجده المتلقي من صعوبة الاستئناس بها ـ لآثر «فلاسفة الإسلام» استعمال هذه اللغة المرتجلة الخالية من المعاني اللغوية والدائرة بين الخواص وحدهم؛ أما وأن هذا الخوف قائم، فلا أقل من أن تُؤخذ ألفاظ أية أمة كانت، فيعبَّر بها عن هذه المفاهيم مع شديد التنبيه على حدود الشبه بين مدلولاتها الجديدة وبين ما نُقلت عنه من المعاني المتداولة؛ وعلى هذا، فإن استعمال اللغة الطبيعية في توظيف المفاهيم الفلسفية لا تدعو إليه، حسب «فلاسفة الإسلام»، إلا الضرورة التعليمية، ولولاها لأمسكوا عنه إمساكا.

حاصل القول في هذا الموضع أن «فلاسفة الإسلام»، وإن بدا منهم الإقرار بفائدة التأثيل اللغوي في مرتبة وضع المفاهيم الفلسفية، فإنهم ما لبثوا أن أنكروها في مرتبة استثمار هذه المفاهيم في استشكال القضايا الفلسفية، وذلك لرسوخ اعتقادهم في

(44) أبو حامد الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، ص. 14.

(45) يقول الغزالي: «وإذا أنت أمعنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعا أن أكثر الأغاليط نشأت من ضلال من طلب المعاني من الألفاظ»، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص. 15.

لمبادئ النظرية الثلاثة: «مبدأ أسبقية المعنى على اللفظ» و«مبدأ شمولية المعاني العقلية» و«مبدأ لا مشاحة في الاصطلاح»، حيث إنها حملتهم على التفريق التام بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، مجتزئين بهذا المعنى الأخير، ولم يجوزوا الجمع بينهما إلا للضرورة التعليمية، مع إيجاب التحوط الكامل مما قد يتسبب فيه هذا الجمع الظرفي من الغلط والتغليط.

والآن وقد أنهينا كلامنا بصدد الموقفين المتباينين اللذين اتخذهما «فلاسفة الإسلام» من التأثيل اللغوي: موقف القبول في رتبة وضع المفهوم وموقف الرد في رتبة توظيفه، فنحن ماضون إلى عرضهما على محك التقويم انطلاقا من مستجدات البحث اللساني والتحليل الخطابي، فنعمل على استخراج أصول النظريتين الدلاليتين اللتين يستند إليهما الموقفان المذكوران واللتين ترد عليهما اعتراضات مختلفة.

2.2 ـ تقويم موقف «فلاسفة الإسلام» من التأثيل اللغوي

2.2.1 ـ وضع المفهوم والنظرية التجزيئية للدلالة: لئن كان «فلاسفة الإسلام» قد سلموا بمبدإ المناسبة الدلالية بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي في طور وضع المفاهيم الفلسفية، فلأن الأصل في هذا التسليم هو التصور التجزيئي الذي كان لهم عن دلالة الألفاظ، وهو تصور يأخذ بالتفصيل لا بالتركيب، وبالتفاضل لا بالتكامل.

ويتجلى هذا التصور التجزيئي للدلالة في الطريق الذي يرسمونه لوضع المفاهيم، ويقوم هذا الطريق في أن يأتي المترجم إلى المفهوم اليوناني، فينظر في مدلوله الفلسفي، حتى يتبين حقيقته، ثم في المعنى اللغوي الذي نقل عنه هذا المدلول، ثم يتخير لفظا عربيا، فيقابل بين معناه والمعنى اللغوي للمفهوم اليوناني، إن طابقه أو شابهه أمضاه، وإن باينه قابل بينه وبين المعنى الفلسفي لهذا المفهوم، فإن شابهه أمضاه، وإلا صرفه وطلب غيره، وهكذا؛ فهذا الطريق في ترجمة المفاهيم ينبني على فرضين اثنين:

أحدهما، أنه بالإمكان المقابلة بين ألفاظ اللغتين مثنى مثنى، ونسمي هذا الفرض باسم «دعوى تشاكل الألسن»؛

والثاني، أنه بالإمكان النظر إلى معاني الألفاظ باستقلال بعضها عن بعض، ونسمي هذا الفرض الثاني باسم «دعوى انفصال المعاني».

ويمكن الاعتراض على هذين الادعاءين من الوجوه التالية:

أ. إبطال دعوى التشاكل اللساني: اعلم أن التشاكل بين الألسن متعذر حصوله حتى بين الألسن التي تكون من فصيلة لغوية متجانسة، فليس بالإمكان أن يوجد لكل

لفظ مأخوذ من لغة مخصوصة في هذه الفصيلة مقابل مأخوذ من لغة أخرى فيها يفيد ما يفيده على وجه التمام؛ فإن كان هذا حال ما تجانس من الألسن، فما الظن بلسانين من فصيلتين لغويتين متباينتين مثل اللسان اليوناني واللسان العربي ! فمقابلة اللفظ باللفظ بين لسانين لا يجئ منها إلا اندفاع المترجم في طريق الانتزاع والاختزال التي تجعل اللفظ أشبه بالصورة الفارغة منه بالمضمون الحي.

ب. **إبطال دعوى الانفصال الدلالي**: اعلم أن المعاني في اللغة متعلقة بعضها ببعض ومنتظمة في بُنَى مترابطة فيما بينها ومتراكبة بعضها على بعض، حتى إذا دخل على أحد المعاني تغيير ما، تداعت له المعاني الأخرى بما يتناسب ويتكامل مع هذا التغيير، أو قل باختصار إن المعاني داخل اللغة الواحدة متناسقة فيما بينها تناسقا مختلفة أشكاله ومتنوعة مراتبه؛ ويتجلى هذا التناسق بين هذه المعاني في الحقائق اللسانية الثلاث الآتية:

إحداها، **تعدد السمات الدلالية للفظ**: لقد أسلفنا أن للفظ جانبين اثنين: جانب عباري وجانب إشاري، أما الجانب العباري فهو المضمون الموضوع له في الأصل والذي هو جملة مؤلفة من عدد معين من السمات الدلالية المحددة؛ وأما الجانب الإشاري، فيتشكل من كل السمات الدلالية الظاهرة والخفية التي ليست جزءا من المضمون العباري، ولكنها تصاحبه، تأصيلا أو تكميلا أو حتى تحويلا له من أجل تحقيق تمام الفهم والإفهام في مجال تداولي مخصوص.

والثانية، **تشكل الحقول الدلالية**: تنتظم الألفاظ في مجموعات معجمية مختلفة تسمى بـ«الحقول الدلالية»، كل مجموعة تحتوي عددا من الألفاظ المتحدة في صنفها الصرفي وفي رتبتها النحوية والداخلة في علاقات تقابل بينها.

والثالثة، **تداخل محورَي انتساق الدلالة**: لكل لفظ قدرة مزدوجة على الانتظام أو قل باصطلاحنا الانتساق: قدرة على الانتساق الأفقي نسميها بـ«القدرة التركيبية»، وتتمثل في كون اللفظ يقبل الدخول في التركيب مع صنف معين من الألفاظ ولا يقبل أن يدخل في تركيب مع غير هذا الصنف؛ وقدرة على الانتساق العمودي نسميها بـ«القدرة التراكبية»، وتظهر في كون اللفظ يقبل أن يُستبدَل مكانه ضرب مخصوص من الألفاظ ويأبى هذا الاستبدال مع ضرب غيره[46].

(46) نستعمل مفهوم «محرر الانتساق التركيبي» أو «المحور التركيبي» في مقابل المفهوم اللساني الفرنسي: 'axe syntagmatique' ومفهوم «محور الانتساق التراكبي» أو «المحور التراكبي» في

وبهذا، يبطل الادعاءان معا: ادعاء التشاكل بين الألسن وادعاء الانفصال بين المعاني اللذان تنبني عليهما الطريقة التي يتبعها المترجم «الناطق بالعربية» في نقل المفاهيم الفلسفية، وهي الطريقة التي تجعله يأخذ الألفاظ واحدا واحدا ويفحص مدلولاتها بعضها بمعزل عن بعض، صارفا نظره عن تعالقاتها المختلفة وتقابلاتها المتفاوتة؛ وإذا بطل هذان الادعاءان، بطلت النظرية التجزيئية للدلالة التي تفرعا عليها كما ثبتت الحاجة إلى نظرية تكاملية تجعل دلالة اللفظ متنوعة السمات ومنتظمة في بنيات مرتبة ومتراتبة.

2.2.2 ـ استثمار المفهوم الفلسفي والنظرية التجريدية للدلالة: لئن صار «فلاسفة الإسلام»، في موقفهم من استثمار المفهوم، إلى العمل بالمبادئ السابقة التي تقرر أسبقية المعنى وشموليته واستقلاليته، فلأن الأصل في هذا العمل هو التصور التجريدي الذي كان لهم عن دلالة الألفاظ.

ويتجلى التصور التجريدي للدلالة في اعتبار المعاني الفلسفية أشرف المعاني المجردة وأعظم من أن تتعلق **بلباس لفظي محسوس ومتداول**، إلا أن يكون هذا اللباس اللفظي عرضا من الأعراض التي تعتريها والتي على العقل المجرد رفعها والنفاذ من ورائها إلى جوهر المعاني، بحيث ينبني هذا التصور التجريدي في تشغيل المفاهيم الفلسفية على فرضين اثنين:

أحدهما، أن ألفاظ اللغة صور يمكن سلخها عن مضامينها واستبدال غيرها مكانها استبدالا لا يضر بتاتا هذه المضامين، ونسمي هذا الفرض باسم «دعوى الانسلاخ الدلالي»؛

والثاني، أن الألفاظ قوالب يمكن قطع صلتها بالمجال التداولي الذي تُستعمل فيه، ونسمي هذا الفرض الثاني باسم «دعوى الانقطاع التداولي».

ويمكن الاعتراض على هذين الادعاءين من الوجوه الآتية:

أ. **إبطال دعوى الانسلاخ الدلالي**: الحق أن ما يميز الألفاظ الطبيعية عن غيرها من

= مقابل: 'axe paradigmatique'؛ ومعلوم أن المقصود بالمحور الأول هو جملة التراكيب التي يدخل فيها اللفظ ويحتل منها موقعا يتحدد بوظيفته النحوية كما هي الألفاظ الثلاثة: «يجوز» والاشتغال» و«المنطق»، التي يتركب منها قولك: «يجوز الاشتغال بالمنطق»، والمقصود بالمحور الثاني هو جملة الألفاظ المقابلة التي يمكن أن تقع في موقع اللفظ الواحد من هذا التركيب كما هي أفعال «يُمْنع» أو «يجب» أو «يُندب» في موقع «يجوز» و أسماء «العناية» و«الإزراء» و«التوسل» في موقع «الاشتغال» وأسماء «الفلسفة» و«الفقه» و«الرياضيات» في موقع «المنطق».

العلامات هو أن صوريتها محدودة، لأن مضامينها لا تفارق ألبتة صورها مهما أجهدنا الفكر في ذلك؛ فلو فرضنا أنه بالإمكان صرف مدلولاتها اللغوية، فإن مدلولات صيغها الاشتقاقية تبقى قائمة، سواء المدلولات الموضوعة لها في الأصل أو تلك التي تلزم منها، حتى إذا حاولنا انتزاع مدلول هذه الصيغة أو تلك، لزمنا أن ننقل إليها مدلول صيغة أخرى نقلا تدل عليه قرينة مخصوصة؛ ولما كانت صورية اللفظ الطبيعي نسبية وتقديرية، وليست كلية ولا حقيقية، فإنه لا يصح توهم استبدال الألفاظ بعضها ببعض مع اعتقاد أن مدلولات المبدل منه تبقى محفوظة في البدل، أي تَوهُم انسلاخها من هذه المدلولات وقيام غيرها بها.

ب. **إبطال دعوى الانقطاع التداولي**: يقوم هذا الإبطال في بيان الحقائق التالية:

إحداها، **التراكم الدلالي**: لما كانت الألفاظ جزءا من التراث التاريخي والثقافي للمتكلم، فإن مدلولاتها المختلفة تتراكم على شاكلة طبقات يركب بعضها فوق بعض، تكون فيها طبقة المدلولات الاشتقاقية عبارة عن المقولات الجامعة التي نُقِشت في أذهان **الخاصة والعامة** وطبقة المدلولات اللغوية عبارة عن المعارف المكتسبة التي ترسبت وترسخت في عقول **الجمهور** وطبقة المدلولات الاصطلاحية عبارة عن المعارف الناشئة التي حصَّلها **الخواص** والتي قد تصير، بعد أمد معين، من نصيب الجمهور نفسه، شأنها في ذلك شأن المدلولات اللغوية؛ يتبين من هذا أن تقلب المعاني في أطوار مختلفة لا يفارق تقلبها بين فئات المتكلمين، عامهم وخاصهم.

والثانية، **السلوك التواصلي**: لما كان الغرض من الألفاظ هو التواصل بين الأفراد المجتمعين على لسان واحد، فإن هذا التواصل لا يمكن أن يستوفي شروطه في تبليغ ما يراد تبليغه وإفهام ما يراد إفهامه متى اقتصر على حمل مدلولات مجردة، ولم يَرْقَ إلى وصل الألفاظ بخصائص سياق الكلام ومقتضيات المقام، ويربطها بملابسات المحيط الاجتماعي الثقافي، إذ اللفظ الطبيعي لا يفيد إلا بمقدار ما يحيل على المجال الخارجي الذي يتلفظ به اللافظ فيه.

والثالثة، **التغيير التداولي**: إن القصد من التواصل اللساني هو إنهاض همة المخاطَب إلى العمل والتعامل وتحريك إرادته إلى مباشرة فعل من أفعال التغيير الذي توجبه الحاجة في مقام من المقامات؛ وأنىَّ للألفاظ أن تبلغ هذا القصد ما لم تقترن بقوة تداولية صريحة! **والقوة التداولية** عبارة عن مجموع العلاقات التواصلية التي ينخرط في سلكها كل لفظ لفظ، إن تأثرا أو تأثيرا، والتي ما أن يقع النطق باللفظ حتى ينبعث سيلها، وما أن يدخل في تركيب مع غيره حتى تشتد حمولتها؛ فإذن لا تغيير يمكن أن

يحدثه اللفظ بدون أن تتحقق قوته التداولية.

وبهذا، يظهر فساد الادعاءين ـ ادعاء انسلاخ الألفاظ عن مدلولاتها وادعاء انقطاعها عن تداولها ـ اللذين ينبني عليهما موقف «فلاسفة الإسلام» من توظيف المعجم الفلسفي؛ وفي فساد هذين الادعاءين، فساد النظرية التجريدية للدلالة التي تفرعا عليها وثبوت الحاجة إلى نظرية تداولية تجعل دلالة اللفظ متعددة بتعدد الاستعمالات وموجهة بأهداف التأثير والتغيير.

ومتى اتضح بطلان النظرية التجزيئية التي يستند إليها موقف «فلاسفة الإسلام» من وضع المفاهيم الفلسفية وبطلان النظرية التجريدية التي يستند إليها موقفهم من استثمار هذه المفاهيم في الاستشكال الفلسفي، أمكن تصور ما تطرق إلى بناء المعجم الفلسفي العربي من أخطاء منكَرة.

فما أكثر الألفاظ العربية التي استعملها هؤلاء المتفلسفة على وجوه في الدلالة لا تمت بصلة إلى وجوهها التي تُستعمل بها عند الجمهور، بحجة أن هذه الوجوه الجديدة تمليها الحكمة الفلسفية! وليس الأمر كذلك، فقد نقلوا كثيرا من المعاني اللغوية للألفاظ اليونانية ـ معان وردت في سياق العرض للمفاهيم الفلسفية التي وُضعت لها هذه الألفاظ ـ ونسبوها إلى الفلسفة، وهي على الحقيقة لا تزيد عن كونها أعراضا خاصة بلغة اليونان ولا تتعدى إلى غيرها، أعراضا كان الأجدر بهم أن يصرفوها صرفا، وإلا فلا أقل من أن يبذلوا وسعهم في الاحتراز منها؛ فكانوا إذا ذكروا المقابل العربي للفظ اليوناني، لم يكتفوا ببيان معانيه في اللسان العربي، بل حشروا ضمنها أيضا معاني هذا اللفظ في اللسان اليوناني، لغوية كانت أو اصطلاحية، وقد يحدث لهم أن يهملوا المعاني الأصلية للمقابل العربي، ويقصروا همهم على نَحْلِه معاني اللفظ اليوناني.

ولنضرب مثالا على ذلك بمفهوم«الطبيعة»؛ فقد جعلوا لفظ «الطبيعة» دالا على معنى «نشوء الناشئ» (أو «نمو النامي»)، وليس هذا المعنى إلا المعنى اللغوي لمقابله اليوناني: «فِيسوس»؛ وعلى الرغم من تعلق هذا المعنى بالتداول اليوناني الذي لا يُلزم غيره، فإن «فلاسفة الإسلام» سوف يرفعونه إلى رتبة المعنى الاصطلاحي والفلسفي لكلمة «الطبيعة»، ويصرفون كليا المعنى اللغوي لهذه الكلمة العربية، الذي هو «السجية التي جُبِل عليها الإنسان»، والحال أن مدلول «النمو» ليس أولى من مدلول «السجية» بالإفادة الفلسفية، فكلاهما مدلول لغوي لا ريب فيه.

وفي هذا ما يكفي لإظهار تناقض موقف «فلاسفة الإسلام»؛ فمن جهة يطالبون

بإسقاط المعاني اللغوية في كل تشغيل للمفاهيم الفلسفية، فيمارسون ذلك على اللسان العربي، ومن جهة ثانية يتعلقون بالمعاني اللغوية اليونانية؛ وهم إن وقعوا في هذا التناقض الصريح، فما ذاك إلا لأنهم كانوا يقللون من شأن اللسان العربي في باب الحكمة النظرية، وعلى العكس من ذلك يعظمون أيما تعظيم شأن اللسان اليوناني فيها ويسلمون بحسن تنزيل أهله لمعاني هذه الحكمة على ألفاظهم، أو لأنهم كانوا يتلقفون كل ما ينقله إليهم التراجمة، بناء على تسليمهم بصحة ما ينقلونه، ونحن نعلم ما كان عليه أغلب هؤلاء من ضعف الزاد في الفلسفة وقلة التمكن في العربية، إذ كاد أن يكون الواحد منهم كحاطب ليل.

وعلى سبيل المثال ننظر في الكيفية التي وضع بها المترجم ذو الأصل الإغريقي «أسطات»[47] المقابل العربي للكلمة اليونانية: «أَنَغْقايون»[48] ووظفه بها الفيلسوف العربي ابن رشد.

فقد ورد هذا المفهوم في **مقالة الدال من كتاب ما بعد الطبيعة** لـ«أرسطو» ـ هذه المقالة التي هي أشبه برسالة في الحدود ـ وذكر له هذا الفيلسوف معاني أربعة هي:

أ. «كل ما لا يمكن أن يكون بغير ما هو عليه»، وهو المعنى الذي جعلت له العربية لفظ «الواجب»؛

ب. «كل ما كان مفتقَرا إليه» كالشرط يفتقر إليه المشروط، وهذا المعنى الثاني يدل عليه لفظ «الضروري»؛

ج. «كل ما كان مكرَها عليه» ، وهو المعنى الذي يستفاد من لفظ «الإجباري»؛

د. «كل ما كان مبرهنا عليه»، وهذا المعنى الرابع يفيده لفظ «اللازم»[49].

ويرى «أرسطو» أن «الواجب» هو المعنى الأساسي الذي تُرَدُّ إليه المعاني الثلاثة الأخرى: «الضروري» و«الإجباري» و«اللازم»، لذا جعل منه المعنى الفلسفي الأول الذي ينبغي أن يحمله لفظ «أَنَغْقايون».

أما «أوسطات» وابن رشد، فقد أساءا فهم مقصود «أرسطو»، ويكفي أن نذكر هنا

---

(47) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق موريس بويج، بيروت، tome V,1 (Notice)، ص. CXVIII-CXIX.

(48) بالرسم اللاتيني: anagkaion.

(49) انظر:
ARISTOTE: **La métaphysique**, tome I, édition par J. TRICOT, le livre Δ, 5, 1015a 20-1015b 16; le livre Λ, 7, 1072b 11.

جوانب من سوء فهمهم للمناسبة القائمة بين المعنى الاصطلاحي لـ«أنَغْقايون» ومعناه اللغوي، وهي:

أ. **الخلط بين الاستعمالين: اللغوي والاصطلاحي**: لم يقم أي منهما بالتمييز بين الاستعمال اللغوي والاستعمال الاصطلاحي لمفهوم «أنَغْقايون»، على الرغم من أن «أرسطو» استشهد ببيتين شعريين لكي يدلنا على المعنى اللغوي الذي يحمله هذا المفهوم، وهو بالذات معنى «الإجبار»؛ ولما لم يتبينا مراد «أرسطو» هذا، فإنهما لم يهتديا إلى وجه المناسبة بينه وبين المعنى الفلسفي: «الوجوب».

ب. **فساد المقابل العربي: «المضطر»**: لقد استعمل هذان الرجلان في مقابل «أنَغْقايون» لفظ «المضطر»، لكن هذا الاستعمال فاسد من الوجهين الآتيين:

أحدهما، **المدلول المعجمي للفظ «المضطر»**: يُستعمل لفظ «المضطر» في العربية في معنى «من أُحوج إلى شيء أو ألجئ إليه»؛ فإذا جاز إلى حد ما أن يُطلق على «المُجبَر على الشيء أو المقهور عليه»، فإنه لا يجوز إطلاقه على «الضروري»، إذ «ما يكون ضروريا» لا تكون به حاجة إلى شيء، بل، على العكس من ذلك، تكون الحاجة إليه، أو قل «الضروري» ليس به اضطرار إلى شيء، وإنما يكون الاضطرار إليه؛ ولا يجوز أيضا إطلاقه على «الواجب»، إذ ما يكون واجبا لا يكون مضطرا إلى سواه، وإنما يكون هو ذاته سببا في هذا الاضطرار، ولا يجوز أخيرا إطلاقه على «اللازم»، إذ «ما يكون لازما» لا يضطر ابتداء من ذاته إلى غيره، وإنما يكون نتيجة مترتبة على هذا الاضطرار؛ ولما استعمل «أسطات» لفظ «المضطر» في كل هذه المعاني على اختلافها وتقبل ابن رشد كل ذلك، فقد جاء نقل الأول وشرح الثاني في غاية القلق والاستغلاق كما يظهر هذا في الترجمات التالية: أولاها: «المضطر هو الذي ليس يمكن أن يكون الشيء إلا به»، والمقصود به في الأصل هو معنى «الضروري»؛ والثانية: «يقال مضطر للشيء الذي ليس يمكن أن يكون بنوع آخر»، والمقصود به في الأصل هو معنى «الواجب»؛ والثالثة: «فهذا إيضاح المضطرات أنه لا يمكن أن تكون بنوع آخر غير ما برهن بنوع مبسوط» والمقصود به هو معنى «اللازم»[50].

ورب قائل يقول بأن لفظ «المضطر» اختصار لـ«المضطر إليه» وأن العربية تجيز ذلك، والجواب أن العربية تضع لهذا الاختصار قيودا معلومة، منها أنه لا يجوز إلا حيث نأمن اللبس، والحال أن استعمال اللفظ الواحد بوجوه متعددة كما استُعمل هاهنا

---

(50) ابن رشد: المصدر السابق، الجزء الثاني، ص. 515-517.

لفظ «المضطر» هو عين اللبس، فيتعين إذن تجنب الاختصار بصدده، بل نقول: لربما كان حفظ الفرق بين الاستعمال اللازم للفظ «المضطر» وبين استعمالاته المتعدية بحروف معينة نحو «إلى» و«من» و«عن» وسيلة إلى نقل المعاني الأربعة التي استخرجها «أرسطو»، فقد نجعل «المضطر» يفيد معنى «المُجبَر» و«المضطر إليه» معنى «الضروري» و«المضطر منه» معنى «الواجب» و«المضطر عنه» معنى «اللازم».

والوجه الثاني، **اختلاف المقابِلات العربية لـ«أنَغْقايون»**: لقد أبى المترجم والشارح المذكوران إلا أن يحملا الصورة اللازمة لـ«المضطر» على المدلولات الأربعة لـ«أنَغْقايون»، مع أن هذا اللفظ العربي لا يُستعمَل فيها جميعا وأنها تختلف فيما بينها، والدليل على اختلافها اختلاف أضدادها، فالمجبَر ضده «المخيَّر» والواجب ضده «الممكن» والضروري ضده «الكمالي» واللازم ضده «الفاسد»؛ وكان الأجدر بهذين الرجلين أن يختارا بين طريقين في أداء هذه المعاني المختلفة: إما أن يضعا لكل معنى منها اسما متميزا، على اعتبار أن لسان العرب يفرق بين معان يجمع بينها لسان اليونان، وقد سلكنا من جانبنا هذا الطريق حين جعلنا أسماءها هي على التوالي: «المجبر» و«الواجب» و«الضروري» و«اللازم» أو حتى حين حاولنا اشتقاق هذه الأسماء من نفس المادة اللغوية، وهي: «المضطر» و«المضطر منه» و«المضطر إليه» و«المضطر عنه»؛ وإما أن يطلبا لفظا أعم تندرج تحته هذه المعاني الأربعة، وقد يجدا ضالتهما في لفظ **«الإلزام»**، فكل واحد من هذه المعاني يشكل نوعا من الإلزام، إذ «الإجبار» إلزام خارجي و«الضرورة» إلزام داخلي و«الوجوب» إلزام وجودي و«اللزوم» إلزام منطقي.

والفائدة من هذا المثال هو أن «فلاسفة الإسلام» تعودوا أن ينقلوا المعاني اليونانية بحذافيرها، لا يميزون فيها بين ما هو لغوي يخص اللسان اليوناني وبين ما هو اصطلاحي يخص المعرفة الفلسفية، بل كانوا يعدونها معاني اصطلاحية يتوجب حفظها جميعا؛ ولم يخطر ببالهم قط أن يأخذوا بعكس الطريق الذي ألفوا سلوكه، فيعرضوا المعاني المنقولة من هذا اللفظ اليوناني أو ذاك على محك مقابله العربي، ويشتغلوا بتقييدها وتصحيحها على مقتضاه، بل دأبوا على تحكيم اليونانية في العربية، وهو غافلون عن أن تعاطيهم للمقارنة بين ألفاظ من اليونانية وأخرى من لغتهم لا يجد سنده المشروع إلا متى تم بحسب المقتضيات اللسانية للمجال التداولي الذي يُطوِّق ممارستهم، ألا وهو المجال التداولي العربي ! وحسبنا دليلا على هذه الغفلة قلق المقابَلات التي أقامها الفارابي في كتاب **الحروف** وكتاب **الألفاظ المستعملة في المنطق** والتي كانت تؤول إلى ترجيح استعمالات وعبارات اللسان اليوناني؛ وقد مال كل الميل

عندما تجرد لتنزيل الجهاز الصرفي والنحوي الذي وضعه اليونان لضبط لغتهم على أصناف الألفاظ والعبارات العربية المستعملة عند المنطقيين، مع العلم أنه لا شيء أخص باللسان من قواعد الصرف والنحو التي توضع له[51]؛ فكيف يجوز أن تُنقَل هذه القواعد على شاكلتها الخاصة من لسان إلى آخر على تفاوت أبنيتهما وتراكيبهما كما هو شأن اليونانية والعربية.

وليس يخفى ما في سلوك هذا النهج من مساوئ تضر بقدرة اللغة العربية على استثمار المفاهيم الفلسفية، فكأنما يُطلب من هذه اللغة تعطيل القوة التي تتحرك بها ألفاظها وتتولد بواسطتها تراكيبها، أي يُطلب منها في نهاية المطاف تجميد الأدوات التي تشتغل بها وتنتج الفكر عن طريقها؛ ومعلوم أنه لا شيء أضر بالفكر من أن تُحمل وسائل تشكله وتبلوره الطبيعية من الصيغ اللفظية والبُنى التركيبية على الانقياد لمقتضيات صرفية ونحوية للغةٍ غير لغته التي تؤويه.

والآن وقد وضحنا كيف أن التعثر في وضع المفهوم الفلسفي العربي ناتج عن الأخذ بالنظرية التجزيئية في الدلالة وأن التخبط في تشغيل هذا المفهوم ناتج عن الأخذ بالنظرية التجريدية، يبقى علينا أن نبين كيف أن وضع المفهوم يستقيم على أصول النظرية التكاملية للدلالة وأن تشغيله يستقيم على أصول النظرية التداولية.

3.2.2 ـ المفهوم الفلسفي من وجهة النظريتين الدلاليتين: التكاملية والتداولية:
لقد سبق أن الدلالة ليست سمة واحدة منعزلة ولا سمات كثيرة متفرقة، وإنما هي تأليف من السمات التي يركب بعضها فوق بعض؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد لزم أن يكون المعنى الاصطلاحي مشيَّدا على المعنى اللغوي مثلما تُشيَّد طبقة على أخرى، وكما أن تشييد الطبقات لا يتأتى إلا إذا أقامت كل طبقة قواعدها على الطبقة التي تحتها، فكذلك المعنيان: الاصطلاحي واللغوي لا يستقيم اجتماعهما إلا إذا أقام المدلول الاصطلاحي أصوله في المدلول اللغوي، واصلا أسبابه بأسبابه، هذا الوصل الذي يُبقي على تعلق معاني اللفظ بعضها ببعض مهما تقلبت أطوارها وتجددت مسالكها؛ ولما كانت النظرية التكاملية والنظرية التداولية تُسلِّمان بالتأليف الطبقي للدلالة، فيلزم من ذلك أنهما يقولان بالتأثيل اللغوي، أي يوجبان حفظ المناسبة بين المدلول اللغوي والمدلول الاصطلاحي في كلا المستويين من الممارسة الاصطلاحية الفلسفية: المستوى الاختراعي والمستوي الاستثماري؛ وتتخذ هذه الممارسة في سياقهما مظهرين أساسيين هما: «الامتداد الدلالي

---

(51) طه، عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص. 304-308.

الطبيعي» و«الإمداد الدلالي الصناعي».

أ. **الامتداد الدلالي الطبيعي**: نقصد بالامتداد **الطبيعي** الدلالي للمعنى اللغوي في المعنى الاصطلاحي كون علاقات الانتساق التركيبية والتراكبية التي يدخل فيها المعنى اللغوي يسري نصيب منها سريانا **تلقائيا في** المعنى الاصطلاحي، مزدوجا بعلاقات الانتساق التي يختص بها هذا المعنى الأخير، فيتولد من هذا الازدواج بالتدريج وعلى قدر استثمار المفهوم مزيد من علاقات الانتساق على المستويين: التركيبي والتراكبي تظهر معها فروق ودقائق دلالية لم تكن مقصودة عند وضع المفهوم.

ومثالنا على ذلك لفظة «الجوهر»؛ فهذه اللفظة المعربة تدل لغة على معنيين هما : «الحجر النفيس» و«النسب الأصيل» (كما في قول القائل: «هذا جيد الجوهر»)؛ وقد استعملها المترجمون في نقل المفهوم اليوناني: «أُوسيا» وأفادوا بها المدلولين اللذين يفيدهما، وهما: «الموجود القائم بذاته» و«جملة الأوصاف المحددة للماهية»؛ أما وجه المناسبة بين دلالة «الجوهر» اللغوية ودلالته الاصطلاحية، **فهي المشابهة**، فقد أُطلق على «الذات القائمة بنفسها والمستغنية عن غيرها» تشبيها لها بالحجر الكريم في نفاسته وغَنائه كما أُطلق على «جملة محددات الماهية» تشبيها لها بالنسب الفاضل في أصالته وشرفه.

وهكذا، فإن «الجوهر» لغة ينتسق انتساقين اثنين: أحدهما، **انتساق تركيب** مع «النفاسة» و«الأصالة»، ولكل من «النفاسة» و«الأصالة» سمات دلالية تنتسق هي أيضا انتساق تركيب مع سمات غيرها، وهلم جرا؛ والثاني، **انتساق تراكب** مع أصناف الحجر ومراتب النسب الأخرى، ولكل من هذه الأصناف والمراتب سمات دلالية تنتسق هي أيضا انتساق تراكب مع سمات غيرها.

والجدير بالذكر هو أن جزءا من هذه العلاقات الانتساقية المزدوجة اللازمة عن المعنى اللغوي للفظة «الجوهر» قد ينتقل إلى معناها الاصطلاحي، فيدخل هذا المعنى الأخير أو إحدى سماته في تركيب مع النفاسة أو الأصالة أو مع أية سمة من السمات التي تندرج تحتهما كما يدخل في تراكب مع أصناف الحجر أو مراتب النسب أو مع أية سمة من السمات التي تنطوي فيهما كما إذا قيل: «العقل جوهر نفيس» أو «النفس الناطقة جوهر أصيل» أو قيل على العكس من ذلك: «النفس الحيوانية جوهر خسيس» إلى آخره.

وقد تتفرع على هذا التداخل التركيبي والتراكبي بين المعنيين: اللغوي

والاصطلاحي فروق وعلاقات دلالية جديدة كأن يؤدي اجتماع السمة الاصطلاحية: «**القائم بذاته**» بالسمة اللغوية: «**النفيس**» إلى أن تصير السمة الأولى مشعرة بمعنى «**القيوم**» وتصير الثانية مشعرة بمعنى «الكامل»، وأن تنشأ بين الطرفين علاقات إضافية نحو: «القيومية نهاية النفاسة» و«النفيس يطلب الكمال» و«القيوم يتصف بالكمال» و«القيوم مثال القائم بذاته» وهكذا.

ب. **الإمداد الدلالي الصناعي**: نقصد بإمداد المعنى اللغوي للمعنى الاصطلاحي إمدادا **صناعيا** كون المتفلسف يستثمر **عن قصد** مقومات المعنى اللغوي والعلاقات التي تربط بينها في تفعيل المعنى الاصطلاحي، توسيعا لآفاقه الاستشكالية وإمكاناته الاستدلالية، بحيث تنزل هذه المقومات والعلاقات منزلة عناصر موجِّهة لتشقيق الكلام بصدد هذا المفهوم وترسيخ مكانته في بنية الخطاب الفلسفي.

ولنضرب مثالا على ذلك بمفهوم «الاختيار»؛ فـ«الاختيار» لغة هو «فعل ما هو خير»، لكن هذا الفعل قد لا يكون بمعنى واحد، ذلك أن لفظ «الاختيار» جاء على وزن «افتعال»، وقد يُحمَل الفعل منه، أي «افتعل»، على معنيين متعارضين من وجه، وهما: «فَعَلَ الشيء في نفس الأمر» و«فعل الشيء بحسب الاعتقاد»؛ وحينئذ يجوز للمتفلسف أن يتخير بين استعمالين اصطلاحيين لهذا اللفظ متساوقين مع هذين المعنيين الأخيرين، فيضع له المعنى: «**الاختيار هو فعل ما هو خير على الحقيقة**» أو يضع له المعنى: «**الاختيار هو فعل ما هو خير على تقدير الإنسان**»؛ ويلزم عن هذا المعنى الثاني أن الإنسان قد يعتقد في ما هو شر أنه خير، فيختاره ـ مع العلم بأن فعل الاختيار يقترن أساسا بالإمكان، لأنه فعل صادر عن روية وتدبر، والروية والتدبر لا يكونان إلا فيما هو ممكن.

لكن «الحقيقة» لا تقابل «التقدير» فحسب، بل تقابل أيضا «**المجاز**» أو «**الاستعارة**»؛ وحينئذ يجوز للمتفلسف التفريق في «الاختيار» بين نوعين: «الاختيار بوصفه فعل ما هو خير على الحقيقة» و«الاختيار بوصفه فعل ما هو خير على الاستعارة»، فيجعل **الخير الحقيقي** هو ما كان **مختارا لذاته** كالسعادة **والخيرَ الاستعاري** هو ما كان **مختارا لغيره** كالدواء، إذ يقع اختياره من أجل استعادة الصحة المفقودة.

أما لفظ «الاختيار»، فتقابله «الكراهة» أو قل، على وزنه، يقابله لفظ «الاجتواء»؛ فإذا كان الاختيار هو «فعل ما هو خير»، فإن الاجتواء هو «فعل ما هو شر»، بحيث يكون «الخير المطلق هو المختار من أجل ذاته والمختار غيره لأجله»، ويكون «الشر هو

المجتوى من أجل ذاته والمجتوى غيره لأجله[52].

من هذا التحليل لمفهوم «الاختيار» يتبين أن الاستناد فيه إلى أصله اللغوي يُمَكِّن من تفعيل معناه الاصطلاحي من جوانب ثلاثة على الأقل: **أولهَا** اقتران الاختيار بالخير، **والثاني** اقتران الاختيار بالإمكان، **والثالث** تقسيم الخير إلى أصناف ثلاثة هي: «الخير الحقيقي» و«الخير التقديري» و«الخير المجازي» كما يُمَكِّن من تفعيل ضده، أي «الاجتواء»، إذ يجوز نقل العلاقات المعتبرة بصدد «الاختيار» إليه، فيكون هو الآخر متعلقا بممكن هو الشر، ويكون الشر كالخير منقسما إلى ثلاثة أقسام: «الشر الحقيقي» و«الشر التقديري» و«الشر المجازي»، فتتولد من ذلك إشكالات واستدلالات في غاية الأهمية والاعتبار؛ وهكذا، بفضل هذا الازدواج للعلاقات بين «الاختيار» و«الاجتواء»، يمكن للمتفلسف أن ينشئ خطابا أخلاقيا متميزا عن الخطاب الأخلاقي الموروث عن ترجمة النصوص اليونانية، وهو الخطاب الذي اشتغل بمفهوم «الاختيار» في مضادته لـ«الاضطرار»، لا في مضادته لـ«الاجتواء».

فيتبين مما تقدم أن تنـزيل المدلول الاصطلاحي على المدلول اللغوي في وضع المفهوم الفلسفي وتوظيفه لا يرفع عن هذا المفهوم أسباب القلق والاضطراب فقط، بل إنه أيضا يفتح فيه إمكانات فلسفية متعددة لا تنكشف لنا بغير هذا التنـزيل، نحو إبداع معان فلسفية وتطوير أخرى، إن تعميقا أو توسيعا، وأيضا استحداث أحكام وعلاقات غير معهودة، بل إتيان استشكالات فكرية غير مسبوقة، كما أن هذا التنزيل يُقوِّي طرق التداعي بين المعاني ويرسم بينها سبلا استدلالية وآفاقا انتقالية تفتح للمتفلسف مجالا أوسع لتخير المجرى الذي يناسبه من مجاري تحرُّك الفكر التي تمثلها هذه السبل والآفاق.

وإذا تقرر أن المناسبة بين المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي للمفهوم الفلسفي تنفع، بفضل امتداداتها الطبيعية وإمداداتها الصناعية، في توسيع المجال الاستشكالي والاستدلالي لهذا المفهوم، لزم أن تكون طرق النقل من لغة إلى أخرى قادرة على حفظ هذه المناسبة حتى لا تمارس التضييق حيث يمكن التوسيع، وقد تتخذ هذه الطرق النقلية الحافظة للمناسبة الدلالية الصورة العامة التالية:

فإن وُجِد في اللغة المنقول إليها وجه للمناسبة بين المعنيين: الاصطلاحي واللغوي مطابق للوجه المراد نقله، أُخِذ به؛ إلا أن هذا الأخذ لا يعني أبدا الوقوف عند هذا الوجه المطابق، فقد تظهر في هذه اللغة وجوه من المناسبة لا تتأتى في اللغة المنقول

(52) الأصفهاني: المصدر السابق، ص. 131.

منها، بحيث يكون استثمارها مفيدا في زيادة القوة الإجرائية للمفهوم الفلسفي المنقول؛ كما أن المطابقة بين اللغتين في وجه المناسبة لا تعني إطلاقا أن أسباب وآثار المعنى اللغوي، القريبة منها والبعيدة، واحدة فيهما معا، وإنما أن السمات الدلالية المميزة لهذا الوجه مشتركة بينهما، من غير أن يلزم من ذلك اشتراكهما في كل ما ترتبت عنه أو ترتب عنها.

أما إذا لم يوجد في اللغة المنقول إليها وجه للمناسبة بين هذين المعنيين مطابق للوجه المراد نقله، لزم طلب أقرب الوجوه شبها بهذه المناسبة؛ غير أنه لا يجوز اعتبار هذه المشابهة دون المطابقة إفادة لما تفيده ولا دونها دلالة على ما تدل عليه المناسبة المقررة في اللغة المنقول منها، فقد تنطوي هذه المشابهة على أسباب لتشغيل المفهوم المنقول لا تتوفر في هذه اللغة الأخيرة أو لا تتسع لها؛ كما لا يصح اعتقاد أن خلو اللغة المنقول إليها من المناسبة المطابقة مظنة نقص أو ضيق فيها، فقد يكون المفهوم الفلسفي المراد نقله واقعا في الاضطراب أو الاشتباه، فحينئذ تسقط الحاجة إلى الأخذ بالمناسبة بين مدلوليه: اللغوي والاصطلاحي كما هي في لغة الأصل؛ وحتى ولو لم يقع هذا المفهوم في الاضطراب أو الاشتباه، فيجوز أن تكون المناسبة المطلوبة فيه مطوية في علاقة أعم أو أخص في لغة النقل، فيكون الوقوف فيها على هذه العلاقة أولى من السعي إلى الإتيان بما يطابق هذه المناسبة.

وأما إذا لم يوجد في اللغة المنقول إليها وجه للمناسبة لا مطابقٌ ولا مشابه للوجه الذي أريد نقله، فيتحتم الانتقال من مرتبة وضع المفهوم إلى مرتبة استثماره والبحثُ في وجوه هذا الاستثمار ـ الذي يكون حظه من الاتساع بحسب ما تراكم من الأسئلة والأدلة الذي تناولت هذا المفهوم ـ عن آثار قريبة أو بعيدة للمناسبة الأصلية، حتى يُطلَب لها في اللغة المنقول إليها ما يطابقها أو يشابهها، إن كثيرا أو قليلا؛ ومهما بَعُد الأثر الاستثماري الذي يكون له نظير في هذه اللغة، فلا يظن الظان أنه أقل من المناسبة الأصلية في الوفاء بأغراض المفهوم الاستشكالية والاستدلالية، إذ لا يبعد أن يجيء من الطريق غير المباشر من وجوه الإفادة والتأثير ما يضاهي الذي يأتي من الطريق المباشر؛ فمتى أُخِذ أَثَرٌ من آثار استثمار المناسبة وصار هو نفسه مدار الاستشكال والاستدلال في اللغة المنقول إليها بدل هذه المناسبة، فقد يثمر فيها أغراضا أخرى تفي بما لا تفي به هذه المناسبة في اللغة المنقول منها، فتزود المفهوم المنقول بما لم يتزود به في أصله، وهو ما يتفق ومقتضى التأثيل الذي شأنه أن يختلف من لسان إلى آخر.

* * *

وحاصل الكلام في هذا الفصل هو أن المفهوم الفلسفي الغربي **مفهوم متمكن**، بينما المفهوم الفلسفي العربي **مفهوم مجتث**، وأحد الأسباب التي أدت إلى ذلك هو تباين موقف «فلاسفة الغرب» وموقف «فلاسفة العرب» من التأثيل اللغوي.

أما «فلاسفة الغرب»، فقد أدركوا منذ أوائل التفكير الفلسفي أهمية التأثيل في إرساء قواعد هذا التفكير كما أدركوا، عند تقدم أطواره، أهمية هذا التأثيل في تجديد هذه القواعد، فأبُو الفلسفة «أفلاطون» لم يكتف بممارسة التأثيل اللغوي في التعاريف المختلفة التي كان يضعها لمفاهيمه، بل دخل في مساءلة طبيعته وشرائطه وفوائده في سياق استشكاله للعلاقة بين الاسم والمسمى، مع إتيان هذه المساءلة نفسها على مقتضى التأثيل، وأبُو الفلسفة الحديثة «ديكارت» لم يتردد في التصريح بأن وسيلته في تجديد مفاهيمه ومصطلحاته هي الرجوع إلى معانيها اللغوية في اللاتينية، غير مقتصر على إسناد مدلولاته الاصطلاحية إليها، جالبا لها المشروعية، بل مجاوزا ذلك إلى التأليف بين هذه المعاني واستنتاج غيرها منها وتوظيف كل ذلك في توسيع الكلام بصدد هذه المفاهيم والمصطلحات الجديدة.

وأما «فلاسفة العرب»، فقد كان موقفهم من التأثيل اللغوي مزدوجا ومتعارضا، إذ أخذوا به في مرتبة «وضع المفهوم» ـ أو على الأصح في مرتبة نقله ـ عاملين على ضبط مسالكه وتحديد مقتضياته من المطابقة أو المشابهة، بينما أبَوْا الأخذ به في مرتبة «استثمار المفهوم»، لتمسكهم بأسبقية المعنى على اللفظ وشمولية المعنى العقلي واستقلالية المضمون عن الصورة؛ وقد وضحنا كيف أن هذين السلوكين المتعارضين من التأثيل اللغوي يستندان إلى نظريتين دلاليتين كلتاهما مردودة: فتصورهم **لمسألة وضع المفهوم**، على تقلده لمبدإ التأثيل، يبقى منبنيا على نظرية **تجزيئية** للدلالة، وتقوم على افتراضين باطلين هما: «تشاكل الألسن فيما بينها» و«انفصال المعاني بعضها عن بعض»؛ أما تصورهم **لمسألة استثمار المفهوم**، فإنه مبني على نظرية **تجريدية** للدلالة، وهي الأخرى تقوم على افتراضين باطلين هما: «الانسلاخ الدلالي» و«الانقطاع التداولي»، كما وضحنا كيف أن الحاجة تدعو إلى اتخاذ نظريتين بديلتين تجعل من التأثيل اللغوي مبدأ يضبط طوري التعامل مع المفهوم ـ أي الوضع والاستثمار ـ بحيث لا ينفك المعنى اللغوي عن التأثير في المعنى الاصطلاحي في مختلف أحواله، مزودا إياه بقدرة إنتاجية وقوة تداولية لا سبيل إليهما بغير هذا التأثير التأثيلي.

المفهوم الفلسفي والتأثيل التقابلي

غرضنا في هذا الفصل أن نبين كيف أننا، في العمليتين الخاصتين بالمفهوم الفلسفي، وهما: «الاصطلاح» (أو الوضع) و«الاستثمار» (أو التوظيف)، نحتاج إلى التقيد بـ«قانون المقابلة»، وكيف أن التقيد بهذا القانون يجعل من المفهوم الفلسفي مفهوما **متمكنا تمكنا استدلاليا**، هذا التمكن الذي يتجلى في اكتسابه قوى ثلاث هي: «قوة الإقناع» و«قوة الإبداع» و«قوة الاتساع»؛ ونمهد لذلك بتحقيق معنى «المقابلة» وبيان ضوابطها التي بفضلها يصير المفهوم **مقنعا ومبدعا ومتسعا**.

1 ـ قانون المقابلة

غني عن البيان أن لفظ «المقابلة»، من حيث صيغته، هو مصدر من الفعل: «قابل» جاء على وزن «مفاعلة»، والمفاعلة تقتضي دخول طرفين فأكثر في الفعل؛ أما من حيث معناه اللغوي، فإنه يفيد «الملاقاة بالوجه» أو قل «المواجهة» ؛ وأما من حيث معناه الاصطلاحي، فإنه يدل، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الثاني، على معنيين متعارضين، أحدهما، معنى «إيراد الشي مع ما يباينه»، ويندرج تحته أنواع ثلاثة: «التناقض» و«التضاد» و«التخالف»؛ والثاني، معنى «إيراد الشيء مع ما يماثله»، وتدخل فيه هو الآخر أنواع ثلاثة، هي: «المشابهة العليا» و«المشابهة الوسطى» و«المشابهة الدنيا»؛ فتكون المقابلة على ضربين: مقابلة عنادية أو طباقية ـ وهي «المباينة» ـ ومقابلة وفاقية ـ وهي «المماثلة» ـ ولهذا الازدواج في دلالة لفظ «المقابلة» أهمية خاصة في هذا الموضع، إذ هو ازدواج بين معنيين متضادين يصبح معه هذا اللفظ من الأضداد؛ وحينئذ، يكون توسلنا بمفهوم «المقابلة» في دراسة الاصطلاح الفلسفي، وضعا

واستثمارا، توسلا بمفهوم يتصف هو نفسه بالتقابل، مما يجعل وسيلتنا من جنس المقصد الذي نتوخاه، ومعلوم أنه لا وسيلة أنسب للمقصد من تلك التي تجانسه.

1.1 ـ المقابلة قانون خِطابي

لا يكون القانون **خِطابيا** حتى يقوم بعمليتين أساسيتين: أولاهما «توجيه الكلام»، والثانية «ترتيب الكلام».

1.1.1 ـ توجيه الكلام، توجِّه المقابلة الكلام من حيث إنها تُمكِّن المتكلم من إنجاز فعلين هما: «المواجهة» و«المزاوجة»:

أ ـ **المواجهة** (أو المغايرة الخارجية): ذلك أن المتكلم لا يكون متكلما إلا بوجود مقابله، وهو المخاطَب، كما أن كلامه لا يصيب غرضه، ادعاء أو اعتراضا، حتى يحتمل المقابلةَ بكلام هذا المخاطب، فإذن يكون المتكلم مواجِها للمخاطب، ذاتا وقولا.

ب ـ **المزاوجة** (أو المغايرة الداخلية): إذا كان المتكلم يُظهر المواجهة ويتغاير تغايرا خارجيا مع المخاطب، فإنه قد يُبطن هذه المواجهة ويتغاير تغايرا داخليا مع نفسه كأنما ذاته تزدوج وتتعدد، نازلة منازل المتكلم والمخاطب في ذات الوقت؛ فعلى سبيل المثال، من يُلقي بقول منفي نحو: «لا يقين في المعرفة العلمية»، فقد احتمل أن تزدوج ذاته إلى ذات مخاطَبة تأتي بالإثبات المتقدم الذي ينفيه هذا القول، وهو: «في المعرفة العلمية يقين» وذاتٍ متكلمة تأتي بما ينفيه.

2.1.1 ـ ترتيب الكلام، تُرتِّب المقابلة الكلام من حيث إنها تُمكِّن الكلام من إنجاز فعلين هما: «التفريق» و«التدليل»:

أ ـ **التفريق**: لقد غلب على الاعتقاد أن ترتيب الكلام بعضه مع بعض لا يكون إلا بما يجمع عناصره، لا بما يفرقها؛ والحقيقة **أن الترتيب يكون بالتفريق كما يكون بالجمع**، فكل تفريق منتظم يورِّث عناصر الكلام **التحاما والتئاما** يضاهي الالتئام والالتحام الناتجين عن الجمع[1]، بل إن الجمع قد يتداخل مع التفريق، فيصير المجموع

---

(1) انظر الفرق بين المفهومين اللسانيين: «الالتحام» و«الالتئام» ومقابليهما باللغة الأجنبية في كتابنا: **فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة**، ص. 80؛ وقد اقتبسنا لفظ «الالتئام» من الفارابي الذي يكثر من استعماله في كتبه، انظر، على سبيل المثال، كتاب **إحصاء العلوم** بصدد بيانه للأمور التي تلتئم بها الصناعات، ص. 88-19؛ أما لفظ «الالتحام»، فترجَّح عندنا استعماله على غيره بموجب

مفرَّقا والمفرَّق مجموعا؛ فقد يجتمع المفهومان، في ابتداء الكلام، ثم يفترقان في نهايته، والعكس بالعكس: قد يفترقان في ابتدائه، ثم يجتمعان في نهايته.

فعلى سبيل المثال، لو ذكر المتكلم في ابتداء كلامه المفهومين المتجانسين: «الطبع» و«الطبيعة»، ثم واصله بالاقتصار عليهما، مفصلا لخصائص كل واحد منهما، لأخذ هذان المفهومان تدريجيا في التمايز بينهما، حتى يبدوا للمخاطب بمنزلة **قطبين متقابلين** تقابل الضدين؛ ولا شك أن هذا النقل إلى التقابل الذي ينتج عن مواصلة الكلام هو الأصل في المطابقة البديعية التي أطلق عليها البلاغيون العرب اسم «إيهام التضاد»، قاصدين بذلك انتقال اللفظ في الخطاب إلى منزلة الضد للفظ آخر مع أنه ليس بضد له.

ب ـ **التدليل**: إذا صح أن ترتيب الكلام مشروط بوجود الجمع والتفريق معا، صح معه أيضا أن آلية التفريق قد تكون أبلغ في النهوض بهذا الوصل من آلية الجمع، ذلك أن **الوصف الفارق** يكون أوضح في التدليل على المقصود من **الوصف الجامع**، لأنه أعلق بالذهن منه، فيكون دَرْكه أيسر من دَرْكه، ألا ترى أن من يذكر الشيء بواسطة نفي مقابله قد يكون أقوى في الإقناع ممن يذكره مباشرة؟ أما من يذكر الشيء ويذكر معه نفي مقابله، فقد يبلغ الغاية في هذا الإقناع؛ فمثلا قول القائل: «هذا الشيء مادي» يفيد معنى يفيده بصورة أبلغ قوله: «هذا الشيء غير روحي»، ويفيده، بدرجة تزيد بيانا وإقناعا، قوله: «هذا الشيء مادي غير روحي»؛ ولا يرجع السبب في ذلك إلى كون الصفة بواسطة نفي المقابل تنطوي على ثبوت أقوى من الصفة بلا هذه الواسطة ـ كما لو كانت عبارة «غير روحي» في القول السابق تقرر «الخاصية المادية» لهذا الشيء بصورة أقوى مما يقررها لفظ «مادي» ـ وإنما يرجع إلى كون الصفة النافية للمقابل تنزل منزلة **الدليل**، في حين تنـزل الصفة المثبَتة منزلة **المدلول** كما هو الأمر في الاستدلال غير المباشر، مع العلم بأن هذا الأخير يُستَدل فيه على صدق الدعوى بنفي نقيضها؛ ولا يخفى أن ذكر الدليل أقوى في القول من ذكر المدلول مجردا، حتى إذا ذُكر الدليل مجتمعا إلى مدلوله كان ذلك غاية في القوة، بحيث يكون قول القائل: «هذا الشيء مادي غير روحي» منطويا على دعوى مقدَّمة هي: «هذا الشيء مادي»، وعلى دليل مؤخَّر هو: «هذا الشيء غير روحي»، كما إذا قال: «هذا الشيء مادي، لأنه غير روحي».

وإذا تقرر أن إيراد مقابل الشيء منفيا يسهم في البناء الاستدلالي للكلام عن هذا

= قانون المقابلة، إذ أنه يوافق «الالتئام» في الصيغة ويخالفه في المعنى، فضلا عن أن مدلوله اللغوي يطابق المدلول اللغوي لمقابلة الأجنبي: 'cohésion'.

الشيء، ظهر أن استعمال المتقابلات قد يكون أدل من استعمال المتماثلات على ترتيب الكلام، التحاما والتئاما.

2.1 ـ المقابلة قانون أصلي

لا يكون القانون في مجال الكلام **أصليا** حتى تقوم به صفتان أساسيتان: أولاهما «أن يكون حقيقة طبيعية، لا صناعية»، والثانية «أن يكون أساسا ينبني عليه غيره ولا ينبني على غيره».

1.2.1 ـ المقابلة حقيقة طبيعية، تتجلى الصفة الطبيعية للمقابلة في المستويين: مستوى «بنية الفكر» ومستوى «بنية اللغة».

أ ـ بنية الفكر: اجتهد العلماء في إثبات أن المقابلة **حقيقة فكرية فطرية** يتحدد بها نشوء العمليات الذهنية عند الأطفال من المتحضرين، ويستند إليها تطورُ الممارسات العقلية عند الكبار من البدائيين؛ فعلماء النفس منهم كشفوا عن أن التصورات عند الطفل تتولد أصلا بطريق التقابلات كما تبينوا أن إدراكه للعلاقة يسبق إدراكه للعناصر التي تربط بينها هذه العلاقة، بحيث تكون العلاقة هي التي تشكل الوحدة الفكرية الحقيقية، وليست العناصر المرتبطة بها؛ واهتدى علماء الإناسة إلى أن الأنساق التصورية التي تميز المجتمعات البدائية والتي تنتظم بها أشتات أساطيرهم ورؤاهم تتألف من أبنية صورية قائمة على مبدإ التصنيف بواسطة الأزواج المتقابلة؛ ونرى من جانبنا أنه إذا صح أن إدراك العلاقة سابق على إدراك معلوقاتها، فلا بد أن يصح أن إدراك التقابل سابق على إدراك غيره من العلاقات، لأنه لا علاقة إلا بين طرفين متمايزين فيما بينهما بوجه من الوجوه، والتمايز يكون أظهر في علاقة التقابل منه في غيرها.

ب ـ بنية اللغة: كما تيقن العلماء من أن المقابلة **حقيقة لغوية عفوية** تتحدد بها البنية الدلالية للألفاظ؛ فقد لاحظ اللسانيون دخول ألفاظ اللغة الطبيعية، أيا كانت، في أزواج تقابلية مختلفة، فأقروا التقابل قانونا عاما ينضبط به تركيب الألفاظ بعضها مع بعض وتراكُبها بعضها فوق بعض كما ينضبط به انتظامها في أنساق معجمية جزئية متمايزة فيما بينها داخل نظام اللغة العام، أنساقٍ سمَّوها تارة بـ«الحقول اللفظية» وتارة بـ«الحقول الدلالية» وتارة بـ«الحقول التصورية».

بل ذهب البعض منهم إلى أن المقابلة حقيقة موطِّئة لعملية الكلام، بحيث تكون المدرَكات الأولية للإنسان مدركات تقابلية صريحة، لا فضل فيها للطرف المثبَت على

الطرف المنفي[2]؛ وأخذ بعض المناطقة بهذا الرأي في المقابلة، وأسسوا عليه أنساقهم في العمليات الخطابية المنطقية كما نبذوا التصور التقليدي للنفي الذي يجعله نوعا واحدا واستبدلوا به تصورا يجعله أنواعا كثيرة، فصاروا إلى بحث آليات نافية يعتمدها التقابل الطبيعي، مفرِّقين، على سبيل المثال، بين **النفي الأصلي** الذي لا يرفع الإثبات **والنفي الحملي** الذي يرفع المحمول المثبَت **والنفي القضوي** الذي يدخل على القضية، فيرفع إثباتها، **والنفي التركيبي** الذي يصل بين أجزاء الكلام بعضها ببعض، **والنفي الحجاجي** الذي يعترض على الحجة، فيقلب اتجاهها[3].

---

(2) يرجع هذا الرأي بالخصوص إلى اللساني الفرنسي: Antoine CULIOLI (= «أنطوان كِيلِيولي»)، إذ يرى أن كل معنى من المعاني الأولية التي يدركها الإنسان هو زوج من الخصائص المتعارضة في حقل واحد؛ وحجته في ذلك أن اللغة تتضمن أشكالا من التعبير تمكننا من مواصلة كلامنا في اتجاه معارض للاتجاه الذي أخذه عندما اندفعنا فيه أو تُمَكِّننا من حفظ إمكان نقل كلامنا إلى هذا الاتجاه المعارض ولو أننا اخترنا أن نسلك به اتجاها غيره؛ ومن الأمثلة التي يذكرها على هذه الأشكال التعبيرية المزدوجة، «الاستفهام» كما في قولنا: «هل سافر زيد؟»، إذ يقترن بجوابين متعارضين، كلاهما ممكن ومقبول، حتى إن بعض الألسن تستعمل مكان هذه الصيغة الاستفهامية صيغة أخرى يبرز فيها هذا الإمكان المزدوج، وهي: «سافر ـ لم يسافر؟»؛ ورأينا أن اللسان العربي يحتمل الصيغتين معا؛ فكما نقول: «هل سافر زيد؟»، فكذلك يجوز أن نقول: «هل سافر زيد أم لم يسافر؟» من غير أن يجد المتلقي في كلامنا تطويلا أو حشوا، بحيث يصح أن نعد القول الأول اختصارا للقول الثاني؛ وتجد تفصيلا لأفكار «كيليولي» في دروس ألقاها على طلبته بباريس السابعة في السنة الجامعية: 1975–1976، وقد نشرت على نطاق محدود بعنوان: **Recherche en linguistique, théorie des opérations énonçiatives** (= **بحث في اللسانيات، نظرية عمليات التلفظ**)، ص. 89–91؛ انظر أيضا مقالته: 'Sur le concept de notion' (= «في مفهوم 'المُدرَك'») المنشورة في:

Bulletin de Linguistique appliquée et générale، سنة 1981، عدد 8، ص. 62–79؛ وكذلك الجزء الأول من مقالته المشتركة مع أحد تلامذته المرموقين، وهو: J. P. DESCLES، وهي بعنوان 'Traitement formel des langues naturelles' (= «المعالجة الصورية للألسن الطبيعية») المنشورة في **Mathématiques et sciences humaines** سنة 1982، عدد 77، ص. 93–125 كما تجد تعريفا بأصول نظريته في التلفظ عند واحد من الذين تأثروا به، وهو: G. VIGNAUX في كتابه:

G. VIGNAUX: **Le discours acteur du monde, énonciation, argumentation et cognition,** Ophrys, 1988, p. 93-139.

(3) ينتمي أغلب هؤلاء المناطقة إلى مركز الدراسات «السيميولوجية» في نيوشاتيل بسويسرا الذي كان يديره J-B. GRIZE، أحد تلامذة العالم النفساني: J. PIAGET، ثم خلفه في إدارته تلميذه D. MIEVILLE؛ واختص أعضاء هذا المركز بالبحث في الآليات المنطقية والحجاجية التي تحكُم الخطاب الطبيعي، ساعين إلى وضع أصول ما أسماه أستاذهم GRIZE باسم «المنطق الطبيعي»؛ =

2.2.1 ـ المقابلة أساس يُبنَى عليه، يتمثل ذلك في المستويين: مستوى «تعريف المعنى» ومستوى «تعليل المعنى»

أ ـ تعريف المعنى: إذا كان الغرض من التعريف في نطاق الخطاب الطبيعي أن يقع به تمييز مفهوم طبيعي ما ـ أو «معنى» ما ـ عن غيره تمييزا كافيا، فإن طريق التقابل يبدو أوفى بهذا الغرض من طريق الوقوف على الماهية؛ فليس يُطلَب في هذا التمييز الطبيعي اقتناص أوصاف ذاتية تخص هذا المعنى أو ذاك من دون سواه، وإنما يكفي فيه تبين وجه التمايز بينه وبين سواه، ولا تمايز، كما ذكرنا آنفا، بغير مقابلة، بحيث يجوز القول بأنه **لا يعرِف المعنى من لا يعرف مقابله**.

ومتى سلمنا بأن المعاني يخرج بعضها إلى بعض في مقامات الكلام المختلفة أو عند تقلب اللغة في أطوار متوالية، بدت لنا التعاريف المبنية على المقابلة أنسب لحال هذه المعاني المتغيرة من التعاريف المبنية على الماهية، إذ أنها تجمع في كل واحد منها بين أقصى الطرفين المتقابلين اللذين يمكن أن يتقلب بينهما المعنى، إن في مقام من المقامات أو في طور من الأطوار، وكل جمع بهذا الوصف يُشعرنا بما قد يلحق المعنى من أشكال التغير في المقام والزمان التي لا يتعدى أقواها الخروج إلى المقابل؛ ومثال ذلك الأقوال التعريفية التي تأتي في صورة عبارات متناقضة ـ أو قل مفارقات ـ ، إذ لا يكون فيها المقابل عنصرا خارجا عن المعنى المعرَّف على مقتضى الحد المنطقي، وإنما يصير عنصرا داخلا فيه كما إذا قال القائل: «ليس ما تطلبه أمامك، وإنما فيك» أو قال: «من أعطاك، فقد منعك» أو قال: «كمال المِلك في ترك المِلك»؛ ولا مراء في أن هذه التعاريف التي تأخذ بالتناقض لا تقل فائدة عن التعاريف التي تصرفه صرفا، هذا إذا لم تجاوزها في هذه الفائدة متى وضعنا في الاعتبار شدة الوقع الذي تحدثه في النفس وقوة الإقناع التي تتفرد بها، حتى إن أبلغ الحِكم والأمثال غالبا ما تصاغ على شكل مفارقات تصادم المعقول أو تخالف المألوف، لكنها ترتقي بهما درجة.

ب ـ تعليل المعنى: **إن** الغرض من **التعليل** في نطاق الخطاب الطبيعي هو بيان أن الوجه الذي **يُستعمل** به اللفظ الطبيعي في السياقات والمقامات المختلفة ليس مجرد

= وقد جمعوا بعض دراساتهم للنفي في عددين لدورية ينشرها هذا المركز بعنوان: **Travaux du Centre de recherches sémiologiques**، وهذان العددان هما: 56 في سنة 1988 و57 في سنة 1989؛ وللاطلاع على بعض آرائهم ونتائجهم في المنطق الطبيعي، انظر كتابهم المشترك:
M-J. BOREL, J-B. GRIZE, D. MIEVILLE: **Essai de logique naturelle,** 1983, Peter Lang, Berne.

تحكم، وإنما يستند إلى علتين اثنتين، كل واحدة منهما تنبني على المقابلة:

أما العلة الأولى، فهي **العلة الصرفية**، ذلك أن مفهوم اللفظ الطبيعي يحتاج إلى أن يتضمن المعنى أو المعاني التي توجبها صيغته اللفظية؛ فمثلا لفظ «المعلوم» يستلزم، بمقتضى بنيته، تحصيل معانٍ ثلاثة هي: وجود فاعل هو «العالِم» وحصول فعل هو «فعل العِلم» ووجود شيء وقع عليه فعل الفاعل هو «المفعول»، ابتداء أو بواسطة؛ والحال أنه لا يمكن تحصيل هذه المعاني الملازمة لصيغة اللفظ إلا بإقامة شبكة من التقابلات التي يدخل فيها مفهومه الطبيعي نحو تقابل «الفعل» و«المفاعلة» وتقابل «الفاعلية» و«المفعولية» وتقابل «المفعولية» المباشرة و«المفعولية» غير المباشرة.

وأما العلة الثانية، فهي **العلة اللغوية**، ذلك أن المتكلم، لما أوقع اللفظ الطبيعي على معنى من المعاني **ابتداء**، لم يوقعه عليه عرضا ولا جزافا، وإنما أوقعه عليه عن قصد وروية؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم اعتبار هذا المعنى اللغوي الابتدائي كلما أريد التوسع في استعمال هذا اللفظ، إن مجازا أو نقلا، ولا سبيل إلى اعتباره إلا بمقابلته بالمعنى الموسع الذي يراد حمله عليه، حتى تتبين الجوامع والفوارق بينهما كما إذا قابلنا في لفظ «الوجود» بين معناه اللغوي الذي هو: «الظفر بالمطلوب» وبين معناه المنقول إليه الذي هو: «الخروج من العدم»، حتى نعلم الوجه الذي يكون به استعمال هذا اللفظ بالمعنى الثاني معلولا لاستعماله بالمعنى الأول؛ وواضح أن المقصود بـ«العلة اللغوية» هو ما أسميناه في موضع سابق بـ«المناسبة الدلالية» منظورا إليها هنا من جهة الفوارق التي تنشأ منها، لا من جهة الجوامع فحسب كما تقدم.

3.1 ـ المقابلة قانون شمولي

لا يكون القانون في مجال الكلام **شموليا** حتى يتصف بصفتين: أولاهما «أن تنضبط به كل جوانب اللفظ»، والثانية «أن ينفذ في مختلف ميادين المعرفة».

1.3.1 ـ ضبط المقابلة الشامل للفظ: اعلمْ أن اللفظ لا يحصِّل تمام معناه إلا بتعلقه بما يقابله، حتى كأن اللفظ الواحد لفظين اثنين: اللفظ الذي هو هو واللفظ الذي يقابله، سواء ظهر في السياق إلى جواره أو طُوِيَ فيه، بحيث لا يستكمل اللفظ معناه حتى يُقدَّر وجود مقابله في هذا السياق؛ وإذا كان اللفظ يتعلق بمقابله تعلقا، فإن هذا التعلق، كما ألمحنا إلى ذلك في الفصل السابق، قد يتخذ صورتين: فقد يكون اقترانا **تركيبيا** أو أفقيا يأتي فيه المقابل متقدما أو متأخرا عن اللفظ أو يكون اقترانا **تراكبيا** أو عموديا يقع فيه المقابل موقع هذا اللفظ، وكل واحد من هذين الاقترانين يورّث اللفظ

جملة من الفروق تصبح مختصة به وداخلة في تعريفه.

وإذا نحن راعينا أن اللفظ قد يرد في القول دالا، لا بمنطوقه ـ أي بصريح معناه ـ فحسب، بل أيضا باقتضائه ومفهومه وإشارته[4] ـ أي بلوازم معناه، فإن الأصناف التقابلية التي يمكن أن يدخل فيها تتضاعف عددا وتتفاوت قوة ورتبة كأن يتقابل مقتضاه مع مقتضى مقابله أو مفهومه مع مفهومه أو إشارته مع إشارته، أو يتقابل أحد هذه اللوازم مع لازم من غير رتبته كتقابل مقتضى اللفظ مع مفهوم مقابله أو مقتضاه مع إشارته أو مفهومه مع إشارته، فضلا عن تقابل منطوقيهما فيما بينهما وتقابل أحد المنطوقين مع هذه اللوازم، مجتمعة أو منفردة.

ولا يتوقف تعلق اللفظ على الدخول في تقابلات مزدوجة قد لا تنتهي عند حد معلوم، بل إن المقابل في كل واحد من هذه التقابلات يصير ملازما للفظ، يحضر في الذهن بحضوره ويغيب عنه بغيابه، بحيث يصح أن نقول بأن اللفظ، بقدر ما يدخل في بنية تقابلية، يدخل في نفس الوقت في بنية تلازمية، حتى إن المنطقيين المسلمين ميزوا نوعا من اللزوم سموه بـ«اللزوم الذهني»، ومقتضاه أن اللفظ يلزم عن ضده في الذهن نحو لزوم «البصر» عن «العمى»، لأنه لا يمكن أن نتصور العمى إلا بتصور البصر، إذ هو فقد البصر؛ كما لا نستغرب أن تفضي كثرة الاستعمال باللفظ إلى أن يتسع مضمونه لمقابله، فيصبح دالا عليه دلالته على نفسه؛ فبقدر ما يُستعمل اللفظ، يرسخ مقابله في الذهن، حتى يندرج مضمونه في مضمونه، فيصير هذا اللفظ كالموضوع للمضمونين المتقابلين معا.

وإذا تقرر هذا، بطلت أغلب الدعاوى القديمة والحديثة التي تعلقت بـ«ظاهرة الأضداد» في اللسان العربي، والضد هو كل لفظ يحمل معنيين متضادين[6]، وأشهرها

---

(4) اجتهدنا في وضع صياغة منطقية موحَّدة لهذه اللوازم الدلالية المختلفة التي استخرجها أوائل الأصوليين من المسلمين والتي بقيت على صورتها الأولى إلى يومنا هذا، من غير كبير تنسيق ولا مزيد تعميق، وجئنا بهذا الاجتهاد في كتابنا: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، 1988، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص. 85–130، فليرجع إليه من أراد الاطلاع على هذه الدلالات مجردةً من التفاصيل المنطقية التي قد تستغلق على بعض الدارسين الذين لم يستأنسوا بالبحوث الأصولية، ولعلها كانت السبب في انصراف بعضهم عن هذه الأبحاث، ففاتهم جانب هام من المعرفة اللغوية والمنطقية التي اختص بها التراث الإسلامي العربي والتي ما أحوجنا اليوم إلى استرجاعها على مقتضى ما استجد في باب الدلالات.

6) الأنباري، ابن بشار، **الأضداد في اللغة**، تحقيق إبراهيم أبو الفضل، سلسلة التراث العربي 2، دائرة المطبوعات والنشر في الكويت، 1960.

الدعوى القائلة بأن أحد معنيي الضد حقيقة والآخر مجاز، والدعوى الثانية القائلة بأن أحدهما تستعمله قبيلة من العرب والآخر تستعمله قبيلة غيرها؛ وبيان بطلان الأولى أن المعنى المقابِل ليس مجازا، لأن اللفظ لا ينصرف عن معناه ويخرج إليه كما هو مقتضى التجوز، وإنما أن اللفظ لا يستكمل العلاقة التي تحدد معناه إلا بهذا المقابل على مقتضى الحقيقة، وقد تقدم أن المعنى لا بد أن يكون علاقة، وأن هذه العلاقة لا بد أن تكون ذات طبيعة تقابلية؛ وبيان بطلان الدعوى الثانية أن الفرد من القبيلة الذي يستعمل اللفظ لا يمكن أن يحصِّل تمام إدراك مدلوله إلا بالمقابلة بين معنيين اثنين، فحينئذ لا يكون إطلاقه على أحدهما من باب التخصيص، وإنما من باب الإجمال أو الاختصار فقط، بحيث يصير أحدهما قائما مقام الآخر فيه، وإلا فما هو الداعي الذي يحمل فردا من قبيلة أخرى على أن يستعمل عين اللفظ في معنى ضده بالذات ولا يستعمله في معنى غيره! هذا إذا سلمنا بوجود قبائل عربية تتضاد استعمالاتها للألفاظ، وإلا فالقول بذلك إنما هو مجرد فرض جيء به لدفع حقيقة التضاد، وليس له أي شاهد من الواقع.

غير أننا نجد من بين الآراء التي قيلت في هذه الظاهرة اللسانية ما كان أقرب إلى الصواب من غيره كالرأي الذي يقول بأن وجود الأضداد في العربية قانون من قوانين استعمال الأسماء في العربية، وإن كان الأصح أن يُعمَّم هذا الحكم، ويقال: إنه قانون يجري على جميع الألسن ولو أن جريانه على اللسان العربي اتخذ شكلا في غاية الاتساع، ولا يتعلق بالأسماء وحدها، وإنما يتعلق بعناصر اللغة كلها، أسماء أو أفعالا أو حروفا؛ ولا يقل عن هذا الرأي صوابا ما علل به بعضهم كون الأضداد في العربية لا تعوق الفهم ولا يلغو بها القول، وهذا التعليل هو أن «كلام العرب يصحح بعضه بعضا ويرتبط أوله بآخره»[7]، إلا أن هذا الحكم هو أيضا لا يختص بلغة العرب وحدها، بل يعم اللغات جميعا ولو أنه اتخذ في العربية صورة في غاية الوضوح؛ وما يستوقفنا بالذات في هذا الحكم هو أخذه بالحقيقة السياقية للكلام، فلا كلام إلا في سياق، وكل لفظ خارجه يحتمل، لا وجها واحدا، وإنما وجوها متعددة، والتضاد ليس إلا نوعا خاصا من هذا التعدد.

2.3.1 ـ نفوذ المقابلة الشامل في المعرفة: اعلمْ أن طريقة ترتيب المفاهيم في أزواج متقابلة عمت شعب المعرفة، على تعددها، وانطبعت بها وسائلها، على تباينها؛ فقد اتُّخِذت ـ وما زالت تتخذ ـ أنواع من علاقات التقابل آلياتٍ للتوصيف أو التفسير أو

(7) المصدر نفسه، ص. 2.

التنسيق في القديم والحديث، سواء عند الأقوام البدائية أو في حضارة اليونان البائدة أو في المعرفة العلمية السائدة في عصرنا.

فقد أثبت بعض الإناسيين أن بعض القبائل البدائية تضع للعلاقات الاجتماعية كعلاقة القرابة أوصافا تنبني على أنساق تقابلية متميزة[8]، وكذلك نقل إلينا بعض مؤرخي الفكر أن النظريات العلمية التي كانت متداولة بين اليونان قبل سقراط كانت تعلّل الظواهر في مجالات الطبيعة والحياة والنفس تعليلات تقوم على الأزواج التي هي بنيات تقابلية نحو: الذكر/ الأنثى، واليمين / اليسار، والحرارة / البرودة، والرطوبة / اليبوسة، والكثافة / اللطافة[9]، كما كانت هذه النظريات تعتمد التقابلات في بناء الأدلة والأسئلة مثل الاستدلالات غير المباشرة والمفارقات المنطقية والأسئلة الدائرة على الاختيار بين النقيضين؛ وقد انتقلت هذه التعليلات والتدليلات التقابلية إلى الخلَف من فلاسفتهم، فأخذ بها «أفلاطون» في مسألة القسمة وكذا «أرسطو» في مسألة الحركة والتغير، بل اشتغل هذا الأخير بتصنيف أنواع التقابل وذكر منها في كتبه المنطقية أربعة أساسية هي: «التناقض» (مثاله: الفرد والزوج) و«التضاد» (مثاله: الأبيض والأسود) و«التضايف» (مثاله: الأب والابن) و«تقابل المِلك والعدم» (مثاله: الأعمى والبصير)[10].

أما في المعرفة العلمية المعاصرة، فيكفي أن نُذَكّر بالإجرائية الخاصة التي اكتسبها مفهوم «البنية» فيها، فليس في المفاهيم الحديثة ما اقترن بالتقابلات اقتران «البنية» بها، إن بصورة مباشرة وظاهرة أو بصورة غير مباشرة وغير ظاهرة؛ فأهل اللسانيات بنوا تحليلاتهم لبنيات وظائف الأصوات وللبنيات الصرفية والدلالية على تقابلات يدخل بعضها في بعض أو يركب بعضها بعضا، واشتغلوا بتصنيف هذه التقابلات ذات الصور والرتب المختلفة وفرعوا كل صنف منها إلى أصناف تحتها؛ وأهل المنطقيات، من جانبهم، فضلا عن كونهم تعاطوا لتوسيع النظرية الأرسطية في التقابل، تقلدوا الصورة الرياضية للمنطق التي عُرِفت باسم «جبر بُول»[11]، ومعروف أن هذا الجبر بنية رياضية تقوم على وضع تأليفات مختلفة من تقابلات القيمتين: الصدق والكذب؛ ومتى علمنا أن

---

(8) CLAUDE LEVI-STRAUSS: **Anthropologie structurale,** 1958, Plon, p. 37-110

9) G. E. R. LLOYRD: **Polarity and Analogy, Two types of argumentation in early Greek thought,** BRISTOL CLASSICAL PRESS, 1987, p. 15-171.

(10) أرسطوطاليس: **منطق أرسطو**، الجزء الأول، تحقيق عبد الرحمن بدوي، 1980، بيروت، 11ب 15-14أ 25، ص. 63-70.

(11) انظر التفاصيل عن جبر «بول» في كتابنا: **اللسان والميزان**، ص. 185-194.

البنية البُولِية تزود الحواسيب بعملياتها المنطقية، أدركنا أن يكون العمل بالطرق التقابلية قد طبع المعرفة العلمية في أوج تقدمها.

وعلى الجملة، فقد اتضح أولا أن المقابلة قانون **خطابي** يتم به توجيه الكلام ووصل أطرافه بعضها ببعض، وأنها ثانيا قانون **أصلي** ينفذ في طبيعة الفكر واللغة وينبني عليه ما سواه من ضوابط تحديد المعنى وتعليله، وأنها ثالثا قانون **شمولي** يحيط باللفظ من مختلف جهاته ويوجه المعرفة في مختلف مجالاتها؛ والآن وبعد أن أنهينا الكلام في الخصائص العامة للمقابلة، فلننعطف على بيان كيف أن المقابلة تفيد في إنشاء المفهوم الفلسفي وتوظيفه في الاستشكال والاستدلال.

2 ـ خِطابية المقابلة وإقناعية المفهوم الفلسفي

لقد ذكرنا أن **خطابية** قانون المقابلة تتجلى في عمليتين اثنتين: إحداهما عملية **توجيه الكلام** التي تولد في المتكلم القدرة على مواجهة الغير، وذلك بتعليق وظيفته بوظيفة المخاطَب، كما تولد فيه القدرة على الازدواج بذاته، وذلك باستضمار وظيفة المخاطَب في نفسه؛ والثانية عملية **ترتيب الكلام** التي تجعل الفوارق تضاهي الجوامع في إمكان الربط بين أجزاء القول، بل تفضلها في إمكان الاستدلال بها.

ولما كانت العملية الأولى تُقدِر المتكلم على مواجهة غيره والازدواج بنفسه، فإنها ترفعه إلى رتبة «المحاور» وترفع كلامه إلى رتبة «الحوار»، أو قل تزودهما **بالخاصية الحوارية**؛ ثم لما كانت العملية الثانية تجعل الفوارق تشارك الجوامع في ضم الكلام بعضه إلى بعض وبناء بعضه على بعض، فإنها تضفي عليه وصف النص الاستدلالي، أو قل تزوده **بالخاصية التدليلية**؛ ونوضح الآن كيف أن الخاصية الحوارية تفيد في جانب وضع المفهوم الفلسفي وكيف أن الخاصية التدليلية تفيد في جانب استثمار هذا المفهوم؛ وحيث إن اجتماع هاتين الخاصيتين هو الذي يُمكِّن من تحصيل **قوة الإقناع** أو ما نسميه «**الخاصية الحجاجية**»[12]، فإن المفهوم الفلسفي يكتسب هذه القوة الإقناعية متى كان

---

(12) جرت عادة المتمنطقة ـ تقليدا لأرسطو ـ بالتفريق بين «الحِجاج» و«الإقناع» باعتبار أن الأول هو الطريق الاستدلالي المُتبَع في الجدل، بينما الثاني هو الطريق الاستدلالي المتبع في الخطابة، فضلا عن فروق أخرى عنَّت لهم، منها أن الحجاج يخاطب العقل، في حين أن الإقناع يخاطب القلب، وغيرها، غير أن هذه الفروق، على أهميتها، لا تعنينا في هذا الموضع، لأن مطلوبنا ليس إلا جانب الاستدلال الطبيعي، وهو موجود في «الإقناع» كما هو موجود في «الحجاج»؛ لذا، فلا ضير في أن نوردهما هنا بمعنى واحد.

حواريا في وضعه وتدليليا في استثماره[13].

1.2 ـ الخاصية الحوارية ووضع المفهوم الفلسفي

إذا كانت «الحوارية» تقتضي حصول تواجه أو تعارض في الرأي بين المتحاورين وظهور الإرادة منهما للظفر بالصواب فيما يتواجهان أو يتعارضان فيه، فكذلك حوارية المفهوم الفلسفي تقتضي أن يكون وضعه مقرونا بوجود **تعارض** في مسألة من المسائل التي ينظر فيها المتفلسف ووجود إرادة من هذا المتفلسف في رفع التعارض الحاصل؛ فعلى سبيل المثال، قد يجد الناظر في مسألة «الاعتقاد» أن المظاهر الاعتقادية متعارضة فيما بينها كأن يكون العمل وِفق عقيدة مخصوصة متعارضا بين فئات الناس أو عند الفرد الواحد منهم، أو يجد أن الأقوال فيها لا تقل تعارضا كأن يكون رأيه فيها يعارض رأي غيره أو يكون هو أو غيره قد تقلب بصددها بين أقوال متعارضة؛ وإذا ما واجه مثلُ هذا التعارض المتفلسفَ، بادر إلى طلب الوسيلة التي تخرجه منه، وهي «آلية التفريق»، فيميز في الأصل المتعارِض بين فرعين اثنين، يأخذ بأحدهما ويصرف الآخر كأن يفرق في الاعتقاد بين «الاعتقاد الصادق»، مصطلحا عليه باسم «الإيمان» وبين «الاعتقاد الكاذب»، مصطلحا عليه باسم «النفاق».

لذا، لا نعجب إن وجدنا جمهرة الفلاسفة ينتهجون مسلك التفريق لإنشاء آرائهم ورؤاهم وتمييزها عن آراء ورؤى غيرهم، فيعمدون إلى اشتقاق مفاهيمهم بعضها من بعض، على شاكلة أزواج، كل زوج منها يجمع بين طرفين متقابلين، بعضها مستقل مكتف بذاته وبعضها تابع ومعلق بغيره، حتى كاد أن يكون لكل مدرسة فلسفية نصيبها

---

(13) مما يجري التسليم به أن الحوار والتدليل لا يكونان إلا في النص، أي في متوالية من الجمل، وإذا كان هذا صحيحا، فإنه لا يعنى أن اللفظ الواحد ـ أو الجملة الواحدة ـ لا يكون حواريا أو تدليليا، فقد يكون جزءا من حوار أو من تدليل، إن وسيلة فيه أو مقصدا إليه؛ هذا إذا أخذنا بالتمييز المعلوم بين هذه الأقسام الثلاثة في الكلام، أي اللفظ والجملة والنص، وإلا فإن هذه الأقسام قد يقوم بعضها مقام بعض، فيجوز أن يكون اللفظ الواحد جامعا لمضمون نص بكامله أو، على العكس، أن يكون النص تفصيلا لما أجمله اللفظ، وهكذا بصدد اللفظ في علاقته بالجملة وبصدد الجملة في علاقتها بالنص؛ ونحن هنا، في معالجتنا للمفهوم الفلسفي، صدرنا عن حقيقة أساسية، وهي أن **الخطاب الفلسفي ذو طبيعة استدلالية** كما سيأتي بسط ذلك في الكتاب الثالث من القول الفلسفي، بحيث يلزم أن يكون كل ما يدخل فيه من عناصر الكلام أو أنواعه أو مراتبه، بسيطا كان أو مركبا، خادما لهذا الغرض الاستدلالي الأصلي ومخدوما به؛ وعلى هذا، فعندنا أن الأصل في الاصطلاح الفلسفي، إنشاء وتوظيفا، إنما هو هذه الطبيعة الاستدلالية.

من الأزواج المفهومية التي لا يشاركها فيه غيرها، بل كاد أن يختص كل فيلسوف بجملة من هذه الأزواج أو يشتهر بزوج منها دون غيره كاشتهار «أفلاطون» بالزوج: «المثال / الواقع» و«أرسطو» بالزوج: «الجوهر / العرض» والفارابي بالزوج: «واجب الوجود / ممكن الوجود» وابن سينا بالزوج: «الموجود بذاته / الموجود بغيره» والغزالي بالزوج: «السبب البائي / السبب العندي» وابن رشد بالزوج: «الحكمة / الشريعة» و«ديكارت» بالزوج: «الفكر / الامتداد» و«باسكال بالزوج: «الروح / الحرف» و«كانط» بالزوج: «الشيء في ظاهره (أو الظاهرة) / الشيء في باطنه (أو الباطنة)[14] و«برغسون» بالزوج: «الحدس / التصور»[15].

ولما كان وجود التعارض في الحقل الدلالي هو الموجب للدخول في عملية وضع المفهوم، فإن تعاطي الاصطلاح من غير حصول التعارض في هذا الحقل يتسبب في إحدى الآفتين: إما ابتداع مفاهيم **لا إجرائية لها** ولا منفعة من ورائها، أي تكون **لغوا**، وإما ابتداع مفاهيم **زائدة عن الحاجة**، فتكون من قبيل **الحشو** الذي يضر بوحدة النسق المفهومي؛ أما إذا وُجِد التعارض في الحقل الدلالي، ولم تُباشَر عملية الاصطلاح على وجهها الصحيح لرفعه، فقد يُعزَى ذلك إلى أحد السببين: إما **القصور في القدرة الفلسفية**، وإما **القصور في القدرة اللغوية**.

وإذا نحن قلَّبنا النظر في حصيلة مفاهيم الفلسفة العربية، وجدنا أنها كانت عرضة لهذه الآفات الأربع، ففيها من المفاهيم ما أُحدث بغير موجِب التعارض، فكان لغوا أو حشوا، وفيها من الثغرات الاصطلاحية ما يدل على العجز الفلسفي أو الحصر اللغوي.

وللتمثيل على ما وُضع من المفاهيم من غير قيام داعي التعارض في المجال الاصطلاحي، نذكر مفهوم «المِلك» الذي يقابل اللفظ اليوناني: «إيكيين[16]»؛ لو أننا

---

(14) انظر الدراسة الطريفة التي قام بها J-L. GALAY (= «غالي») في كتابه: **Philosophie et invention textuelle** (=**الفلسفة واختراع النص**) للتقابلات التي جاءت عند «كانط» في مؤلفه: **أصول ميتافريقا الأخلاق**، واطْلُبها في الصفحات 267-290 من الكتاب المذكور.

(15) انظر الفصل المطول الذي خصه Ch. PERELMAN (= «برلمان») وL. OLBRECHTS-TYTECA (= «أولبريخت تيتيكا») في كتابهما: **Traité de l'argumentation** عن الأزواج التقابلية الفلسفية، ص. 551-609؛ وأيضا بحث «أولبريخت تيتيكا»: «الأزواج الفلسفية، مقاربة جديدة» المنشور في مجلة: **Revue internationale de philosophie** ، سنة 1979، عدد 127-126، ص. 80-98.

(16) انظر بعض التفاصيل عن هذه المقولة في كتابنا: **اللسان والميزان**، ص. 341-343.

تأملنا الحقل الدلالي العربي الذي ينتسب إليه هذا المفهوم، وهو حقل «الوجود»، لما عثرنا فيه على تعارض ظاهر يدعونا إلى استحداث هذا المفهوم لنفرق به بين نوعين من الوجود: «وجود مملوك» و«وجود غير مملوك»، بل نعثر فيه على ما يوجب الجمع بين الوجود والملك، وليس التفريق بينهما، وبيان ذلك أن لفظ «الوجود» مشتق من الفعل: «وَجَد»، ومعناه: «ظفر»، والظفر بالشيء عبارة عن امتلاكه، فيكون «الوجود» هو عين «المِلك»، لا غيره؛ ولم يكتف المتفلسفة العرب باستحداث مفهوم لا ميزة فيه ولا جدوى منه، اللهم إلا ما كان من نقل الأصل اليوناني، متى فرضنا أن هذا النقل مطلوب، بل وضعوا له ـ تعلقا به ـ أسماء متعددة: فبالإضافة إلى «الملك»، نجد «القُنية» وأيضا «له»، وهو صيغة مركبة من لام الجر وضمير الهاء.

ورب قائل يقول: إن خلو العربية من المقابل الصحيح للمفهوم اليوناني: «إيكيين» هو الذي أفضى إلى هذه الكثرة من المقابلات التي تربو عن الحاجة؛ وجوابه أن العربية لا تخلو من القدرة على توفير مثل هذا المقابل، وإنما الذي تخلو منه هو التعارض المفهومي الموجب لاستحداث هذا المقابل؛ ويكون أهلها مطالبين بتبيُّن المشروعية الحقلية لهذا التعارض قبل الإقدام على نقل المفهوم الذي أثمره التعارض أو تعديلِه بما يوافق هذه المشروعية أو استبدال غيره مكانه مما يقوم مقامه في الحقل الدلالي العربي.

أما الثغرات الاصطلاحية في الفلسفة العربية، فيمكن التمثيل عليها من نفس الحقل الدلالي الذي مثلنا به على آفتي الوضع الاصطلاحي السابقتين، وهو: «الحقل الوجودي»؛ فقد اشتق المتفلسف العربي للفظ «الموجود» مقابلا هو: «اللاموجود»، قياسا على الصيغة الصرفية لمقابله اليوناني: «مِي أُون»، حيث الحرف: «مِي» يعني: «لا» والاسم: «أُون» يعني: «موجود»؛ ولما كان هذا الاشتقاق على غير وزن معهود في اللسان العربي، فقد أظهر واضعه قصورا في الإحاطة بضوابط إنشاء الضد في هذا اللسان، هذه الضوابط التي تختلف عن نظيرتها في اللسان اليوناني والتي لا تتضمن إطلاقا طريق الزيادات الصرفية في صدور الألفاظ التي اتبعها هذا الواضع، فضلا عن أنه تعسف في اختيار واحدة بعينها من هذه الزيادات الممكنة، وهي أداة النفي: «لا»، فلا تقِلّ إضافة «لا» إلى لفظ «موجود» عن إضافة غيرها من حروف النفي إليه خروجا عن قواعد الاشتقاق العربي نحو «غير» و«ما»، وحتى «لم» و«لن» متى لم نتقيد بدلالتهم الزمنية، بحيث ليست صيغة «اللاموجود» أدل على الضد المطلوب ولا أولى بالدلالة عليه من الصيغ الغريبة الأخرى: «الغيرموجود» و«المَاموجود» و«اللمموجود» و«اللنموجود».

ولم يبرهن المتفلسف العربي بهذا الاشتقاق على نقص في القدرة اللغوية فحسب، بل برهن أيضا على نقص في القدرة على التفلسف، ذلك أننا نجد في الحقل الدلالي للوجود مقابلين اثنين للفظ «موجود»، أحدهما اختص به المتكلمون، وهو: «المعدوم»، والثاني اختص به الصوفية، وهو: «المفقود»، غير أن هذا المتفلسف لم يجد الحاجة إلى النظر في هذين المفهومين المتميزين، على قيامهما بشرط الصرف العربي في صياغة الضد، فضلا عن أن يقارن بينهما وبين المفهوم الحوشي الذي وضعه ـ أي «اللاموجود» ـ وذلك لأنه، إن كان قادرا على انتساخ المفهوم اليوناني، فإنه ليس قادرا على الدخول في استشكاله بوجوه ليس لها مثال في الأصل المنقول، والحال أن تعاطي هذا النظر والمقارنة لا بد أن يجره إلى مثل هذا الاستشكال الذي لا طاقة له به، لا سيما وأنه لا يتصور حصول التفلسف إلا على مقتضى اليونان؛ وكان الأجدر به أن ينظر في جميع المقابِلات العربية الممكنة، وبالخصوص تلك التي صحت صورتها وثبت تداولها، فيقابلها بالمفهوم المراد نقله، باحثا عما يحمل منها إلى المتلقي أسباب التفلسف، لا ما يطابق هذا المفهوم من غير وجود هذه الأسباب، بحيث لا يسع المتلقي إلا أن يجمد عليه جموده على معتقَده؛ ولا يجوز له اتخاذ واحد من هذه المقابِلات حتى ينتهي من هذه العملية الاستشكالية للحقل الاصطلاحي، لأنها هي التي تُقوّي القدرة الفلسفية لديه، بما أنها عملية نقدية لا غبار عليها، بحيث يكون تخيره للمقابل تخيرا مدلَّلا، لا تحكم معه، تخيرا من شأنه أن يفتح الباب لإشكالات واستدلالات فلسفية غير مسبوقة ولا منقولة.

2.2 ـ الخاصية التدليلية واستثمار المفهوم الفلسفي

لما كانت الخاصية التدليلية توجب أن تكون الفوارق كالجوامع في وصل الكلام بعضه ببعض وتفريع بعضه من بعض، فإن تدليلية المفهوم الفلسفي تقتضي أن يكون استثماره مقرونا بإيجاد أسباب الوصل والتفريع بين الفوراق والجوامع التي تنشأ عنه، لأن الغرض من هذا المفهوم ليس هو حفظ مضمونه كما يُحفظ المعتقَد، وإنما إدماجه في أكثر ما يمكن من العلاقات الدلالية والبنيات الاستدلالية، إذ على قدر ما انطوى عليه من هذه العلاقات والبنيات، تكون قوته الإقناعية.

ولذا، فلا يكاد الفيلسوف يدخل في تشغيل هذا المفهوم أو ذاك، حتى تَعِنَّ له مفاهيمُ أخرى يمكن اجتماعها إليه وأخرى يمكن افتراقها عنه، فيندفع في إقامة علاقات استدلالية بينه وبينها، علاقات لا تلبث أن تتقوى وتتسع حتى تستوعب مضمونه، بل

تجاوزه إلى استيعاب غيره، فينتقل عن بنيته الأولى إلى بنية أوسع، تنفتح لها، هي بدورها، إمكانات الاجتماع بسواها من البُنى والافتراقِ عن أخرى، فتنشأ من ذلك آفاق استدلالية جديدة تأخذ هي كذلك في التوسع، فتتولد منها بُنى أغنى من سابقتها يدخل هذا المفهوم في بعضها، وهكذا دواليك.

ولنضرب على ذلك مثالا بمفهوم «العدل»؛ فلقد أدى تقلُّد الفلسفة لهذا المفهوم إلى ظهور مفاهيم جديدة إلى جواره وارتباطها بآليات استدلالية مختلفة: جامعة ومفرِّقة؛ فمن المفاهيم التي ارتبطت بالعدل عن طريق الاستدلال الجامع مفهوم «النِّصف» ومفهوم «الوسط»؛ فالأول، لأن العدل **إنصاف**، والمعنى اللغوي للفعل منه ـ أي «أنصف» ـ هو: «جَعَل الشيء نصفين متساويين»؛ والثاني، لأن العدل **اعتدال**، والمعنى اللغوي للفعل منه ـ أي اعتدل ـ هو: «توسطَ بين حالين»؛ ومن المفاهيم التي ارتبطت بالعدل عن طريق الاستدلال المفرِّق مفهوم «الظلم» ومفهوم «الإفراط» وكذا مفهوم «التفريط»؛ فالأول، لأنه ضد العدل؛ والثاني، لأنه خروج بالزيادة عن الوسط المشروط في العدل؛ والثالث، لأنه خروج بالنقصان عن الوسط المشروط في العدل.

وبهذا، صار مفهوم «العدل» مطوَّقا ببنيتين استدلاليتين أساسيتين: إحداهما **بنية جامعة** تشتمل على «العدل» و«الإنصاف» و«الاعتدال» و«النصف» و«الوسط»، والثانية **بنية مفرِّقة** تشتمل على «العدل» و«الظلم» والإفراط» و«التفريط»؛ ومتى سلمنا بأن هاتين البنيتين تشكلان منطلق أشهر النظريات الفلسفية التي خاضت في الفعل الأخلاقي أو في الفعل السياسي، لزم أن تعرض لهاتين التشكيلتين الاستدلاليتين تحويلات تختلف باختلاف الاتجاه الفلسفي لكل واحدة من هذه النظريات الأخلاقية والسياسية، ويكون من شأن هذه التحويلات تطوير وتوسيع هاتين البنيتين حتى تستوفيا مقتضيات الاتجاه الخاص لكل نظرية.

أما إذا لم تُستثمَر الفوارق والجوامع التي تلزم عن المفهوم الفلسفي في وصل الكلام والتفريع منه، صارت قوة هذا المفهوم الإقناعية إلى نقصان، ثم إلى زوال؛ فقد لا يتبين المتفلسف الإمكانات الاستدلالية لهذا المفهوم، أو حتى إذا تبين بعضها، فقد يسيء استخدامها؛ فإن كان الأول، فإن مضمون المفهوم يأخذ في الضيق والانقباض، فينتهي المتفلسف بالجمود عليه؛ وإن كان الثاني، فإن الأدلة التي يمكن أن يدخل فيها المفهوم تأخذ، هي الأخرى، في الضعف والانتقاص، فينتهي المتفلسف بتقبل هذا المفهوم من غير دليل أو بافتعال هذا الدليل أو انتحاله.

ونجد من المفاهيم الفلسفية العربية ما كان مصيره ضيق المضمون وما كان مآله

ضعف البنية الاستدلالية.

ونورد من المفاهيم التي صار مضمونها إلى الضيق مقولتين هما: «أن يفعل» و«أن ينفعل»؛ فقد فات المتفلسفة من العرب إدراك الإمكانات الاستدلالية التي تنطوي عليها هاتان المقولتان المتقابلتان، فلو أنهم تفطنوا إلى هذه الإمكانات، لما تناقلوا هاتين المقولتين في شكلهما الغريب المركب من أن المصدرية والفعل، ولاستعملوا بدلهما المصدرين المألوفين: «الفعل» و«الانفعال»؛ والواقع أن هاتين المقولتين هما أدل المقولات الأرسطية العشر على البنية الصرفية العربية، بما أنهما وزنان مشهوران من أوزانها، لكن غرابة باقي المقولات كـ«الأين» و«المتى» و«المِلك» عن هذه البنية انعكست عليهما، فأدت إلى حجب آفاقهما الاستدلالية عن البصائر كما انحجبت عنها آفاق المقولات الأخرى بسبب غرابتها الظاهرة؛ ولو أن هؤلاء المتفلسفة عرفوا كيف يستفيدون من الأصل الصرفي لمقولتي «الفعل» و«الانفعال» في استشكالهم الفلسفي لهما، لصاروا إلى تقرير حقائق هامة بصدد المقولات لم يقررها فلاسفة اليونان من قبلهم؛ من هذه الحقائق وجود نوعين من الفعل، وهما: «التفعل»، وهو عبارة عن فعل في الذات و«التفعيل»، وهو عبارة عن فعل في الغير، ومنها أيضا وجود نوع من العلاقة بين الفعل والانفعال، وهو: «التفاعل»؛ ولمّا غابت عن متفلسفة العرب هذه الاستفادة من الصرف العربي، لم يتيسر لهذه العلاقة الأخيرة، مثلا، أن تصير معدودة في المقولات وتَحْظَى بنصيبها من البحث الفلسفي إلا في العصر الحديث بعدما قام «كانط» بإيرادها في اللائحة التي وضعها للمقولات المنطقية.

كما نورد من المفاهيم التي آلت بنيتها الاستدلالية إلى الضعف مفهوم «العدل»؛ فقد ظل هذا المفهوم عند المتفلسفة العرب مرتبطا ببنيتين استدلاليتين مشابهتين للبنيتين الاستدلاليتين لمقابله اليوناني: «ديقي»، إلا أن هذه المشابهة كانت نتيجة تقليص للإمكانات الاستدلالية لهذا المفهوم العربي، وتوضيح ذلك من جهتين:

أولاهما، أن العدل» يرتبط في الممارسة العربية ارتباطا جامعا بمفهوم «العدالة»، ومعلوم أن مفهوم «المروءة» ـ الذي عبر عنه الفلاسفة بلفظ «التخلق» أو لفظ «الأخلاقية» ـ يتحدد في هذه الممارسة بالعدالة التي من مقتضاها اجتناب الشر واجتلاب الخير، فلا مروءة بغير عدالة؛ ولو أن العرب اشتغلوا بالتفلسف في الصلة بين «العدالة» و«المروءة» كما يقرها تراثهم، لأمكنهم تحقيق غرضين: أحدهما، الاستزادة من الدلالة الفلسفية لمفهوم «العدل»، حيث إن صلته بالجانب الشخصي للفرد صارت تضاهي صلته بجانبه

الاجتماعي؛ والثاني، الاستزادة من الأدلة على أن العدل ليس فضيلة كسائر الفضائل، وإنما هو الجامع بين الفضائل كلها، حيث إن معناه صار مرادفا لمعنى «التخلق».

والثانية، أن العدل يرتبط في الممارسة العربية ارتباطا مفرّقا بمفهوم «الانظلام»، وحَدُّه «تحمل الظلم عن إرادة»، وتندرج فيه فضائل «المسامحة» و«العفو» و«التواضع» و«الصبر» و«الرضى»؛ ولما لم يشتغل فلاسفة اليونان ببحث هذا المفهوم، فقد حذا متفلسفة العرب حذوهم، فصرفوا هذا المفهوم من الاستشكال الفلسفي، على ثبوته في المعجم العربي وحضوره في الأنظار الإسلامية غير المنقولة؛ ولو أنهم تأملوا في هذا المفهوم تأملهم في العدل واستثمروا إمكاناته الاستدلالية غير القليلة، لأتوا بما وقف دونه فلاسفة اليونان، وهو **فضائل الإحسان**، زيادة عن فضائل العدل التي أخذوها عنهم.

وبهذا، يتضح أن الممارسة الفلسفية العربية اكتفت بصدد مفهوم «العدل» بالأخذ بما يوافق الإمكانات الاستدلالية لمقابله اليوناني، وتركت ما اختص به حقله الاصطلاحي في العربية من إمكانات لا نظير لها في الحقل اليوناني المقابل، معتبرةً أن هذه الإمكانات لا ترقى إلى مرتبة الاستدلالات الفلسفية الحقيقية؛ وهذا دأب أهل هذه الممارسة مع جل المفاهيم الفلسفية المنقولة، فإن تساوت أو تناسبت هذه الإمكانات في اللغتين: اليونانية والعربية، آوت إليها المفهوم المنقول إيواءها لما هو مأصول غير منقول، موهمة بوحدة المعاني الفلسفية واشتراكِ الأقوام جميعا فيها؛ وإن زادت الاستدلالات اليونانية للمفهوم على استدلالات مقابله العربي، حملت هذا المقابلَ على ما زاد من هذه الاستدلالات مع أنها تخالف مقتضاه الدلالي، غير عابئة بتقليل حظوظ قبوله والاقتناع به؛ أما إذا نقصت الاستدلالات اليونانية للمفهوم عن استدلالات مقابله العربي، صرفت من هذا المقابل ما زاد على المفهوم اليوناني مع أن الاستدلالات المصروفة هي جزء من مقتضاه، غير مدركة أنها بذلك تُعطِّل جزءا من طاقته الدلالية والفكرية.

وحاصل القول في هذا الموضع أن حوارية المفهوم توجب أن يكون وضعه ناتجا عن التفريق الذي يجريه الواضع في الحقل الدلالي من أجل رفع التعارض الذي دخل عليه كما أن تدليلية هذا المفهوم توجب أن يكون استثماره بطريق الاستدلال بالفوارق وعليها، فضلا عن الجوامع؛ وإذا ما استوفى المفهوم هذين الشرطين، تحقق **بالقوة الإقناعية** أو **بالخاصية الحجاجية**، فالمفهوم الفلسفي **الإقناعي الحجاجي** إذن هو ما كان وضعه مبنيا على عملية التفريق وكان استثماره مبنيا على عملية التنتيج، وكل تعثر في

التفريق كأن يوجد هذا التفريق حيث لا يجب أو يُفقَد حيث يجب، وكل تعثر في التنتيج كأن تُجهَل أسباب هذا التنتيج أو يساء استعمالها، من شأنهما أن يفضيا إلى الإضرار بقوة المفهوم الفلسفي الإقناعية، إن كثيرا أو قليلا.

3 ـ أصلية المقابلة وإبداعية المفهوم الفلسفي

لقد تقدم أن أصلية قانون المقابلة تتمثل في صفتين أساسيتين: **إحداهما**، أنه حقيقة طبيعية تلازم بنية الفكر كما تلازم بنية اللغة، **والثانية** أنه مبدأ يتفرع عليه تعريف المعنى بواسطة المقابِل وتعليله بواسطة العلة الصرفية والعلة اللغوية.

ولما كان الفكر واللغة **في أصلهما** حقيقتين تقابليتين، فإن كل مضمون معرفي تأسس عليهما أو توسل بهما، فقد تأسس، في الواقع، على المقابلة وتوسل بها، بحيث تكون للفكر واللغة **خاصية تأصيلية تقابلية**؛ ثم لما كان المعنى لا يتم تعريفه ولا تعليله إلا بواسطة المقابلة وكان التعريف والتعليل وسيلتين من وسائل **تشقيق** الكلام، فإن كل تشقيق للكلام بصدد المعنى لا بد أن يتم عن طريق المقابلة، بحيث تكون للمعنى **خاصية تشقيقية تقابلية**؛ فلنبين الآن كيف أن الخاصية التأصيلية تفيد في جانب وضع المفهوم الفلسفي وكيف أن الخاصية التشقيقية تفيد في جانب استثمار هذا المفهوم؛ وحيث إن الجمع بين هاتين الخاصيتين هو الذي يُمكِّن من اكتساب **قوة الإبداع** أو ما نطلق عليه «**الخاصية الإنتاجية**»، فإن المفهوم الفلسفي يكتسب هذه القوة الإبداعية متى كان تأصيليا في وضعه وتشقيقيا في استثماره.

1.3 ـ خاصية التأصيل ووضع المفهوم الفلسفي

إذا تقرر أن تأصيل المضامين المعرفية يأتيها من عناصر التقابل التي تستمدها من الفكر واللغة، فلا يمكن إذن للمفهوم الفلسفي أن يحصِّل القدرة على تأصيل مضمونه حتى يوافق وضعه البناء التقابلي المميز للفكر واللغة.

1.1.3 ـ موافقة وضع المفهوم لبناء الفكر التقابلي: لا تتأتى لعملية وضع المفهوم موافقة البناء التقابلي الذي يختص به الفكر إلا **بجعل علاقات التقابل هي الأصل في حصول هذا الوضع**، سواء كانت هذه العلاقات تقابل بين المفهوم المراد وضعه وبين غيره من المفاهيم أو كانت تقابل السمات المميزة لمدلوله بعضها مع بعض؛ ومتى صارت علاقة التقابل هي الأصل في وضع المفهوم الفلسفي، قامت بينه وبين فكر المتلقي **مناسبة** تجعله يستمد من فكره ما يقرب إليه مضمون هذا المفهوم ويسهل عليه

استعماله، ما دام الفكر في أصل بنيته عبارة عن علاقات تقابلية؛ وعلى قدر هذا الاستمداد، يكون حظ هذا المفهوم من إنهاض همة المتلقي إلى التوسل به في التفكير الفلسفي.

ولنضرب مثالا على ذلك بمفهوم «الجنس»؛ فمعلوم أن المتمنطق العربي راعى في وضع هذا المفهوم علاقة التقابل بينه وبين «الفصل» في سياق اشتغاله بمقتضيات الحد أو التعريف بمعناه التقليدي، إذ بحسب هذا المفهوم يتم التعريف بالجنس والفصل؛ فيكون، بهذا الوضع، قد وافق البناء التقابلي للفكر، لكنه لم يبلغ بهذه الموافقة كمالها، إذ اقتصر فيها على وجه واحد في المقابلة، وهو: أن الجنس يقابل الفصل **مقابلة العام للخاص**، وكان بالإمكان الوقوف على وجوه أخرى غير هذا الوجه لو أنه ازداد تأملا في مدلول مقابله: «الفصل»؛ فعلاوة على كون لفظ «الفصل» يفيد معنى «التفريق» (أو «التمييز»)، فإنه يفيد كذلك معنى «الفرع»، إذ يقال: «فصْل الشيء» ويراد: «فرْعه»، فيكون الجنس في اقترانه بالفصل اقترانا بفرعه، بحيث ينزل من الفصل منزلة الأصل؛ ومتى أخذنا بمدلول «الفرعية» الذي يحمله مفهوم «الفصل»، ازددنا علما بعلاقة الجنس بالفصل، وأمْكننا إضافة دعوى جديدة إلى الدعوى المنطقية المستنبطة من مفهوم «الجنس» والتي تقرر «أن الفصل مخصِّص للجنس»، وهذه الدعوى الجديدة هي: «أن الفصل متفرع من الجنس»، فنحصل بذلك على علاقتين اثنتين في إدراك «الفصل» ـ بدل علاقة واحدة ـ وهما: «التخصيص» و«التفريع»، وبالتالي على علاقتين في إدراك «الجنس» ـ بدل علاقة واحدة ـ وهما مقابلاهما: «التعميم» و«التأصيل»؛ وقد تفطن لهذا الأمر من لم يتسموا بفلاسفة ولا مناطقة من نظار المسلمين، وما وسعهم إلا استعمال لفظ «الأصل» نفسه حيث استعمل هؤلاء لفظ «الجنس»، لظهور دلالته على هذه العلاقات المختلفة، فاستبدلوا بقول المنطقيين: «حد الشيء مأخوذ من جنسه وفصله» قولهَم: «حد الشيء مأخوذ من **أصله** وفصله»، هذا القول الذي جاء مبيَّنا في قول أحدهم: «الحد مأخوذ من أصل الشيء الذي منه كونه، وفصلِه الذي به ينفصل من غيره»[17]؛ وليس بخاف أنه، بازدياد الخاصية العلاقية للمفهوم، تزداد إمكانات الاشتغال الفلسفي به.

أما إذا خالف وضع المفهوم الفلسفي مقتضى البناء التقابلي للفكر، بأن تمّ من غير

(17) ابن وهب: **البرهان في وجوه البيان**، تحقيق حنفي محمد شرف، مكتبة الشباب، 1969، ص. 69.

اعتبار لعلاقة التقابل أو أسيء استعمال هذه العلاقة في حالة اعتبارها، دخل على هذا المفهوم التشويش والتضارب، فتختلط على الفهم طرق إدراك المراد منه.

ولنضرب مثالا على ذلك بما اصْطُلِح عليه باسم «الرابطة الوجودية»؛ وقد عبر عنها متفلسفة العرب بصيغ مختلفة، منها: «يوجد» و«يكون» و«هو»؛ ومعلوم أن المقابلة في الجملة العربية تكون تامة بين المخبر به، فعلا كان أو خبرا، وبين المخبر عنه، فاعلا كان أو مبتدأ، ولا حاجة في ذلك لذكر عنصر ثالث يتوسط بينهما؛ لكن هؤلاء المتفلسفة أبوا إلا أن تجري المقابلة في الجملة العربية مجرى المقابلة في الجملة اليونانية، فتتوسط فيها الرابطة الوجودية كما تتوسط في هذه، مما أفضى إلى خلخلة التوازن التقابلي الذي عهده المتلقي العربي في الجملة المصوغة بلسانه، حتى ظن بعضهم أن قصد الفلاسفة من وراء هذا الإقحام للرابطة فيها لم يكن إلا التشغيب والتلبيس؛ والشاهد على هذه الخلخلة تولد تقابلات غير مطلوبة تشوش على التقابل الأصلي المطلوب، فالتقابل المطلوب في قولنا: «الإنسان عادل» هو المقابلة بين معنى «الإنسانية» ومعنى «العدل»، فإذا قيل: «الإنسان يوجد عادلا»، فإن هذا القول يولِّد تقابلين غير مطلوبين، وهما: المقابلة بين معنى «الإنسانية» ومعنى «الوجود» والمقابلة بين معنى «الوجود» ومعنى «العدل»، وكلتا المقابلتين، وإن صحت في سياق ينتظم جملتين اثنتين هما: «الإنسان موجود» و«العدل موجود»، فإنها لا تصح إطلاقا في هذا السياق الذي هو سياق جملة واحدة، بحيث يؤدي إيراد الرابطة الوجودية فيه حتما إلى ضرب التقابلات بعضها ببعض واختلاط طرقها في ذهن المتلقي.

3.1.2 ـ موافقة وضع المفهوم لبناء اللغة التقابلي: لا تتأتى لعملية وضع المفهوم موافقةُ البناء التقابلي الذي تختص به اللغة إلا بجعل علاقات التقابل التي ينبني عليها وضعه تستوعب كِلا المحورين التقابليين اللذين يمكن أن يتحرك فيهما هذا المفهوم على مستوى لغة واضعه ـ واللذين أسميناهما في الفصل السابق باسم «محوري الانتساق الدلالي» ـ وهما: المحور التركيبي والمحور التراكبي، نظرا لأن هذا الاستيعاب من شأنه أن يمده بأقصى ما يمكن من أسباب التعلق بغيره، فضلا عن تعلق سماته المميزة له بعضها ببعض؛ ومتى قامت به هذه الأسباب القصوى للتعلق، انفتح للمتوسل به باب توظيفه بشتى الوجوه في إنشاء خطاب معلَّل يدعو بعضه إلى بعض ومتسق يشد بعضه بعضا، خطاب يأنس به المتلقي وتسبق معانيه إلى فهمه.

ولنمثل على ذلك بمفهوم «الذات»؛ نجد لهذا المفهوم مقابلات ثلاثة أساسية هي: «الغير» و«العَرَض» و«الموضوع»، وقد سميت الذات في مقابلتها للغير بـ«الهوية» وفي

مقابلتها للعرض بـ«الجوهر» وفي مقابلتها للموضوع بـ«الشخص»؛ وبفضل هذه المقابِلات المتعددة، نستطيع أن نسأل شتى الأسئلة الفلسفية التي ننشئ بها كلاما فلسفيا عن الذات، واسعةً آفاقه وبعيدةً أعماقه؛ من هذه الأسئلة الممكنة: ما هي الفوارق بين «الغيرية» و«العَرَضية» و«الموضوعية» مثنى مثنى؟ وما هي الفوارق بين «الهوية» و«الجوهرية» و«الشخصية» مثنى مثنى؟ وما هي علاقات «الهوية» بكل من «العَرَضية» و«الموضوعية»؟ وما هي علاقات «الجوهرية» بكل من «الغيرية» و«الموضوعية»؟ وما هي علاقات «الشخصية» بكل من «الغيرية» و«العرضية»؟ وهكذا تأخذ الأسئلة في التنوع والتشعب، كل واحد منها ينقل إلى مقابله، بحيث تتداعى الأسئلة فيما بينها تداعي الموصول بعضه ببعض، لا يتعسر على المتلقي، على تزايد درجات التعقيد فيها، تتبع مسالكها وتبين مقاصدها.

أما إذا خالف وضع المفهوم الفلسفي مقتضى البناء التقابلي للغة بأن كانت علاقات التقابل المبني عليها لا تشمل كلا المحورين اللذين تنتسق بحسبهما التقابلات في اللغة أو كانت هذه العلاقات تخالف مقتضيات التقابل في هذين المحورين بحسب لغة واضعه، دخل على هذا المفهوم التبعيد والإغراب، فيتعسر على الذهن إدراك المقصود منه.

ونورد مثالا على التبعيد بمفهوم «الخُلُق» (بضم الخاء واللام)؛ فقد حُمِل هذا المفهوم على معنيين منقولين عن المقابل اليوناني: «إيتوس»، وهما: «العادة» و«الاستعداد»، وأُهمل المعنيان الملازمان له في العربية، وهما: «الطبع» و«الفعل»؛ ونحن نعلم أن مفهوم «الخُلُق» بمعنى «الطبع» يقابل مفهوم «الخَلْق» (بفتح الخاء وتسكين اللام) الذي يحمل معنى «الطبيعة»، فيكون «الطبع» مقابلا لـ«الطبيعة» من جهة أن له دلالة سلوكية، بينما تكون لها هي دلالة عضوية، وكذلك نعلم أن مفهوم «الخُلُق» بمعنى «الفعل» يقابل مفهوم «القوة» الذي يحمل معنى «الاستعداد»، فيكون «الفعل» مقابلا لـ«القوة» من حيث أن له دلالة على الظاهر، في حين لها هي دلالة على الباطن.

وإذا كان «الخُلُق» (بضم الخاء) يستفيد معنى «الطبع» من مقابلته بـ«الخَلْق» (بفتح الخاء)، فإن حمله على معنى «العادة» يُبعِّد على الذهن طريق إدراك مدلوله، نظرا لأنه لم يألف الجمع بين «الطبع» و«العادة»، فيحتاج إلى تحصيل مفهوم ثالث يُمكِّنه من تحقيق هذا الجمع غير المألوف، وقد يكون هذا المفهوم الثالث هو: «الاكتساب»، بحيث يستطيع أن يُكوّن منه الحكم التالي: «الطبع يُكتسَب بالتعود»، ويجوز أن لا يُحصِّل أول وهلة هذا المفهوم ذاته، ويحصل ما دونه، فيحتاج إلى جعله واسطة إلى

تحصيل هذا المفهوم، مبتعدا بذلك عن درْك المقصود ـ أي الصلة بين «الخُلُق» و«الطبع» ـ درجة أخرى.

وإذا كان «الخُلُق» (بضم الخاء) يستفيد معنى «الفعل» من مقابلته بـ«القوة»، فإن حمله على معنى «الاستعداد» يُبعِّد على الذهن طريق إدراكه أقصى ما يكون التبعيد، نظرا لأن «الاستعداد» نقيض «الفعل» ونظير «القوة»، فيكون مدعوا إلى حمل «الخُلُق» على نقيض معناه، على اعتبار أن هذا النقيض هو عين معناه، وهو ما لا يطيقه الذهن أبدا، لأن كل ما يطيقه هو حمله على هذا النقيض بموجب سياقي أو مقامي مخصوص يخرجه إليه، لكن هذا الموجب هنا مفقود بالكلية.

2.3 ـ خاصية التشقيق واستثمار المفهوم الفلسفي

إذا تقرر أن تشقيق الكلام بصدد المعنى يأتي من تعريفه بواسطة المدلول المقابل وتعليله بواسطة المدلولين: الصرفي واللغوي، فلا يمكن إذن للمفهوم الفلسفي أن يحصِّل القدرة على تشقيق الكلام بصدد مضمونه حتى يقع التوسل في استثماره بهذين الطريقين: التعريف التقابلي والتعليل الصرفي واللغوي.

1.2.3 ـ التوسل في استثمار المفهوم الفلسفي بالتعريف بالمقابل: اعلمْ أن تعريف المفهوم بواسطة مقابله يمكِّنه من تحصيل صفة «الانفتاح»، ومقتضى **الانفتاح** أن يكون في المفهوم مُتَّسَعٌ لإجراء التعديل، بحيث يجوز لمستعمله أن يتصرف في مدلوله، تهذيبا وتدقيقا، بحسب ما يدرك منه وبما يوافق مذهبه، على أن هذا التصرف قد يتواصل حتى يبلغ نهايته، ونهايتُه أن ينقلب المفهوم إلى ضده، حيث إن أعلى مراتب الدقة في المعنى تكون في الوجه الدقيق الذي يصير به الضد داخلا في تعريف ضده؛ ومتى تسامى إدراك المتفلسف إلى هذا المعنى الدقيق، احتاج إلى الاشتغال بالضد اشتغاله بالمعنى الذي صدر منه في تأمله للمفهوم.

وبفضل صفة الانفتاح، يصير المفهوم الفلسفي مشاركا للمفهوم الطبيعي في مرونته، فيتسع كما يتسع ويتقلب كما يتقلب، فيكون بالتالي معارضا للمفهوم العلمي في صلابته، فلا يجمد كما يجمد ولا يتحد كما يتحد.

ولنمثل على ذلك بمفهوم «الظن»؛ لقد قام الفلاسفة بالتصرف في مدلول «الظن» على مراتب عدة: **أولاها**، أنهم بينوا أنه لا يفيد «العلم»، فيكون دالا على خلافه، وهو «الجهل»؛ **والثانية**، أنهم فرقوا في «العلم» ـ الذي هو مقابل «الظن» ـ بين علمين اثنين: «علم بالعلم» و«علم بالجهل» كما في القول المأثور: «أعلم أني لا أعلم»؛ **والثالثة**،

أنهم دققوا في مدلول «العلم بالجهل»، فصاروا إلى القول بالمشابهة بين «العلم الذي فيه جهل» و«الجهل الذي فيه علم» كما هو الجهل الذي يدعيه سقراط لنفسه؛ والرابعة، أنهم حققوا في هذه المشابهة، فعنَّ لهم أن العلم والجهل قد يجتمعان كما يجتمع العلم والشك، فلا علم بغير جهل كما لا علم بغير شك، ولا جهل بغير علم كما لا شك بغير علم؛ وبهذا، يظهر أن «الظن» الذي حمله الفلاسفة على معنى «الجهل» في مقابلتهم له بـ«العلم» يصير داخلا في مقتضى هذا المقابل نفسه، حتى إنه يجوز أن ننقل ما قالوه بصدد علاقة العلم بالجهل إلى علاقته بالظن فنقول: إنه لا علم بغير ظن ولا ظن بغير علم.

وإذا كان الفلاسفة قد أفضى بهم التأمل إلى هذا الارتقاء في مراتب مدلول «الظن» حتى صار ضده جزءا من هذا المدلول، فيبدو أن المتكلم العربي غير محتاج إلى مثل هذا التأمل للوصول إلى هذه الحقيقة البعيدة، ذلك أن لفظ «الظن» يُستعمل عادة في العربية بمعنيين متضادين هما: «الشك» و«اليقين»، بحيث يصح أن نقول إنه لا يقين إلا مع شك ولا شك إلا مع يقين، ويُحتمل أن يكون هذا الاستعمال الضدي للفظ «الظن» ثمرة تأمل عربي سابق انتقل، بعد تمكنه من العقول وتداوله على الألسن، إلى البنية الدلالية للغة العربية وانطوى فيها انطواء المعاني المألوفة.

أما إذا لم يؤخذ بالتعريف التقابلي في استثمار المفهوم الفلسفي ، صار مضمونه إلى «الانغلاق»، ذلك أن الطريق غير التقابلي المشهور الذي يكون قد اتُّبع في تعريفه، هو تعيين جملة من الخصائص التي تحدد ماهيته بحيث لا يمكن أن تزول عنه ولا أن يقع التفاوت في درجة نسبتها إليه ولا بالأولى أن تتسع لغيره أو تحيل إليه، وكل مفهوم فلسفي تم تحديده على هذا المقتضى لا يمكن إلا أن يجمد مضمونه، منقطعةً عنه أسباب الاتصال بالخطاب الطبيعي، هذه الأسباب ـ ذات الصبغة التقابلية ـ التي تمده بالقدرة على التوسع والاغتناء.

وكمثال على «الانغلاق»، نأتي بمفهوم «الإنسان»؛ فقد وضع له فلاسفة الإسلام، أسوةً بـ«أرسطو»، الحد الماهوي التالي: «الإنسان حيوان ناطق»، مع العلم بأن «النطق» يفيد في استعمالهم معنى «العقل في تجلي اللغة به» كما هو مدلول «اللوغوس» في اليونانية، فتكون الخاصيتان: «الحيوانية» و«النطقية» بمثابة صفتين قائمتين بذات الإنسان، لا ينتقل عنهما أبدا إلى سواهما، ولا تضعف إطلاقا نسبتهما إليه، ولا يصدق ألبتة اجتماعهما على غيره؛ وقد بلغ سلطان هذا الحد على العقول درجة أصبح معها صيغة تقاس عليها تعاريف أخرى للإنسان نحو: «الإنسان حيوان صانع» و«الإنسان حيوان

سياسي» و«الإنسان حيوان اقتصادي»، ولِمَ لا؟ «الإنسان حيوان إعلامي».

والحق أنه لا يمتنع أن نضع للإنسان تعريفا تقابليا يشعرنا بمعنيي «الحيوانية» و«النطقية» اللذين جاءا في التعريف السابق من غير ما حاجة إلى الجمود عليهما كما إذا قلنا: «ليس الإنسان بهيمة عجماء»؛ ويمتاز هذا القول بكونه يفتح آفاقا في الاستشكال والاستدلال لا نجد لها نظيرا في القول الماهوي الآنف الذكر؛ فمع أن الغالب على معناه اعتبار النفي داخلا على مجموع التركيب الخبري، أي «بهيمة عجماء»، فإنه يجوز للمتفلسف، بموجب مرونة النفي الطبيعي، أن يقصر دخوله على الاسم من هذا التركيب: «البهيمة» أو على النعت منه: «عجماء»، بحسب مذهبه في الحقيقة الإنسانية؛ وحتى نوضح إمكان هذه الاستعمالات الثلاثة للنفي، نوردها في سياقات استئنافية مختلفة، وهي على التوالي:

- «ليس الإنسان بهيمة عجماء، وإنما هو حي ناطق»
- «ليس الإنسان بهيمة عجماء، وإنما هو مَلَك (بفتح اللام) أعجم»
- «ليس الإنسان بهيمة عجماء، وإنما هو بهيمة ناطقة».

وبيِّن من هذه السياقات المختلفة أن لكل استعمال من استعمالات النفي الثلاثة جملة من اللوازم يختص بها من دون غيره، فالاستعمال الأول يلزم عنه أن الإنسان ليس حيوانا، وأن الحيوان لا نطق له، وأنه ليس كل حي حيوانا، وقد يقول به من يجعل الإنسان ينحط إلى رتبة الحيوان متى خالف مقتضى العقل واتبع هواه كما في قول أحد حكماء المسلمين من غير الفلاسفة: «ما الإنسان لولا اللسان إلا صورة ممثلة أو بهيمة مهملة»[18]، بينما يلزم عن الاستعمال الثاني أن الإنسان ليس حيوانا، وأن الملَك ناطق، وأن نطق الإنسان عجمة بالإضافة إلى نطق المَلَك، وقد يقول به من يجعل الإنسان يرتقي إلى رتبة المَلَك بعقله متى أخذ بمقتضاه ولو أنه دون عقل المَلَك درجات؛ أما الاستعمال الثالث، فيلزم منه أن الإنسان حيوان، وأن الحيوان على نوعين: ناطق وغير ناطق، وأن الإنسان هو النوع الحيواني الناطق، وقد يقول به من يسوي الإنسان في الرتبة بالحيوان ولو أنه يجعله نوعا خاصا منه؛ وواضح أن هذا الاستعمال الأخير هو عينه المعنى الذي جاء به التعريف الماهوي السالف للإنسان، فيكون هو ذاته منطويا في تعريفه التقابلي، الأمر الذي يدل، بما لا يدع مجالا للشك، على حقيقة اتساع المدى الفلسفي لهذا الحد الأخير.

---

(18) تُنسَب هذه المقالة إلى خالد بن صفوان.

2.2.3 ـ التوسل في استثمار المفهوم الفلسفي بالتعليل الصرفي اللغوي: اعلمْ أن تعليل المفهوم بواسطة الدلالة الاشتقاقية والدلالة اللغوية يمكِّنه من تحصيل صفة «الاستقرار»، وليس مقتضى **الاستقرار** أن يجمد المفهوم على معنى مخصوص ثابت المعالم، لأن ذلك يتنافى مع اتصافه بالانفتاح الذي تقدم الكلام فيه، وإنما أن يحصِّل **«مستقَرا»** (بفتح القاف) ـ أو «أساسا» ـ يكون بمثابة مستند يرجع إليه ويستمد منه كل من يستثمر هذا المفهوم متى احتاج معناه الاصطلاحي إلى مزيد التعديل أو التوجيه أو اهتز في معقوليته أو اختل في معياريته بسبب توسع أسباب المعرفة الفلسفية.

وبفضل صفة الاستقرار، يصير المفهوم الفلسفي موصولا باللسان الذي وُضع فيه أو نُقل إليه؛ ذلك أنه إذا كان موضوعا فيه، فالمفروض في هذا الوضع أن لا يتم إلا بناء على معنى صرفي ومعنى لغوي مخصوصين ـ أي بناء على «مستقَر» معين ـ فإذن يكون وصل هذا المفهوم باللسان محفوظا؛ أما إذا لم يكن في الأصل موضوعا فيه وكان منقولا إليه، فالواجب أن يتولى من يستثمره استشكالَه بما يكفي، حتى تتبين له أسباب وصله بمدلول صرفي ومدلول لغوي في هذا اللسان، أي بـ«مستقَر» يرجع إليه المستثمر عند الحاجة.

ومتى صار المفهوم مستقِرا (بكسر القاف) بالوجه المذكور، يتعين على المشتغل به أن يستخدم مقومات دلالته الصرفية في تشكيل جهاز مقولي يتوسل به في تقريب مضمونه الإشكالي إلى الأذهان وتسهيل جريانه على اللسان، كما يتعين عليه أن يستخدم مقومات دلالته اللغوية في نفخ الروح في هذا المضمون بما يجعل العقول تتلقاه بالقبول.

ولنمثل على هذا الاستقرار بالمفاهيم التي وضعها الغزالي لبعض الأقيسة المنطقية، وهي: «التعادل» (أي القياس الحملي) و«التلازم» (أي القياس الشرطي المتصل) و«التعاند» (أي القياس الشرطي المنفصل»)؛ فقد استفادت هذه المفاهيم من صيغتها الصرفية المشتركة ـ أي وزن «التفاعل» ـ أمرين: أحدهما، **الوحدة**، حيث إن اتحاد هذه الصيغة دل على وحدة الحقل الدلالي الذي تندرج فيه هذه المفاهيم المنطقية؛ والثاني، **التقابل**، حيث إن دلالة هذه الصيغة على تواجه جانبين اثنين أفاد معنى «تقابل المقدمتين» الذي ينطوي في مضمون كل واحد منها؛ كما استفادت هذه المفاهيم من مدلولاتها اللغوية، فالتعادل يفيد لغويا «الاستواء بين شيئين»، فيتضمن مدلوله الاصطلاحي معنى «الاستواء بين مقدمتين»؛ والتلازم يفيد لغويا «حصول شيء من شيء»، فيتضمن مدلوله الاصطلاحي معنى «حصول لازم من ملزوم»؛ والتعاند يفيد لغويا «التعارض بين شيئين»،

فيتضمن مدلوله الاصطلاحي معنى «التعارض بين قولين»؛ وبفضل هذه الاستفادة المزدوجة: الصرفية واللغوية، تكتسب هذه المفاهيم مشروعية استعمالية تجعل المتلقي يبادر إلى تقبلها تقبله لما هو مأصول غير منقول وإلى الاشتغال بها اشتغاله بما هو ميسور غير معسور.

أما إذا لم يؤخذ بالتعليل الاشتقاقي واللغوي في استثمار المفهوم الفلسفي، دخل على مضمونه «القلق»[19]، ذلك أن التفاوت بين المعنى الاصطلاحي وبين معناه الصرفي واللغوي يفضي إلى تنازع المعنيين في ذهن المستثمر لهذا المفهوم؛ وقد تكون الغلبة فيه لأحدهما، فإن كانت لجانب المدلول الصرفي واللغوي، فقَدَ المدلول الاصطلاحي بعض محدداته الدلالية وتغيرت فائدته، قليلا أو كثيرا، وإن كانت الغلبة لجانب المدلول الاصطلاحي، فقد المدلول الصرفي واللغوي قوته على إمداد المفهوم بما يثبّته في التداول؛ وتعطيل الدلالة الاشتقاقية والصرفية للمفهوم في المجال الفلسفي أسوأ من تغيير فائدته الاصطلاحية، نظرا لأن هذا التعطيل إيذان بقطع هذا المفهوم عن أسباب الاندماج في اللغة التي نُقِل إليها وبحصره في نطاق المفاهيم المجردة التي لا حظ لها في التداول، في حين أن تغيير الفائدة الاصطلاحية إيذان بوصل المفهوم بأسباب الاندماج في اللغة التي تلقته، ويجوز أن يصبح هذا التغيير سببا في إثراء هذا المفهوم من جوانب لم يُتفطن إليها في الأصل، أو حتى إذا وقع التفطن إليها، قد لا يوجد به ما يوسع استشكالها الفلسفي.

وخير مثال على القلق الاشتقاقي مفهوم «الوجود»؛ فقد أهمل «فلاسفة الإسلام» كليا اعتبار مدلوله الاشتقاقي واللغوي في اشتغالهم به، بل ذهب بعضهم إلى أن هذين المدلولين يشوشان على مدلوله الاصطلاحي، بحيث يتوجب في نظرهم صرفهما عنه، حتى إن أحدهم، وهو الفارابي، ادعى أنه لا يَستعمل هذه اللفظة على أنها مشتقة من «وجد» مثلما يستعملها الجمهور، بل على أنها أصل جامد أو، على حد قوله، أنها «مثال أول[20]»، مع أن هذه الدعوى لا يمكن أن يقول بها إلا من ضعف زاده من البيان العربي، لأن الصيغ الاشتقاقية في العربية لا يمكن أن يتحلل من مدلولاتها كل من أراد

---

(19) ليرجع القارئ إلى الفصل السابق حيث بسطنا الكلام في «القلق الاصطلاحي» الذي عرض للفلسفة العربية؛ ونحتاج هنا بموجب بنية دراستنا للمقابلة إلى التذكير بمضمونه، مع إيراد مثال يوضحه بما فيه كفاية.

(20) الفارابي: **كتاب الحروف**، ص. 113-114؛ انظر أيضا مثالنا على التأثيل الاشتقاقي في الفصل الثاني من كتابنا هذا.

ذلك، إذ هي - إن جاز لنا هذا التعبير - بمثابة القنوات التي تُصرف بها المضامين الدلالية، وكل من توسل بهذه القنوات لا بد أن تنطبع مضامينه بهيئات هذه القنوات، فلا انفكاك لها أبدا عنها؛ هذا عن المعنى الاشتقاقي للفظ «الوجود»، أما عن معناه اللغوي الذي هو «الظفر بالمطلوب»، فقد وجدوه أولى بالإقصاء من المعنى الاشتقاقي، لأنه دونه تعلقا ببنية التعبير ودونه دلالة على جهة التفكير؛ وبهذا، ظل مفهوم «الوجود» في اشتغال الفلاسفة به مفتقرا لـ«مستقَر» (بفتح القاف) يسكن إليه، قَلِقا في استعماله، مما أفقده الكثير من فعاليته وإنتاجيته.

وحاصل القول في الخاصية التأصيلية والخاصية التشقيقية للمفهوم الفلسفي، أن الأولى منهما تقضي بأن يكون وضعه موافقا للفكر واللغة في بنائهما التقابلي الأصلي، وأن الثانية تقضي بأن يكون استثماره موافقا لتعريفه بواسطة المقابل ولتعليله بواسطة المدلول الصرفي واللغوي؛ وكل مخالفة للشرط الأول يَنْتُجُ عنها، إما التشويش على المفهوم متى كانت إخلالا بتقابل الفكر أو التبعيد فيه متى كانت إخلالا بتقابل اللغة، وكل مخالفة للشرط الثاني يَنْتُجُ عنها، إما انغلاق المفهوم متى كانت إخلالا بتقابل التعريف أو قلَقُه متى كانت إخلالا بتعليله الاشتقاقي واللغوي؛ أما إذا قام هذا المفهوم بهذين الشرطين على وجههما، فإنه يدرك **قوة الإبداع** ويُحصِّل **الخاصية الإنتاجية**، فالمفهوم الفلسفي **إبداعي إنتاجي** ما كان وضعه آخذا بالبناء التقابلي لكل من الفكر واللغة وكان استثماره آخذا بكل من التعريف التقابلي والتعليل الاشتقاقي واللغوي.

4 - شمولية المقابلة واتساعية المفهوم الفلسفي

لقد ذكرنا أن **شمولية** قانون المقابلة تظهر في وصفين أساسيين: **أحدهما**، أنه يحيط باللفظ من جميع جوانبه، **والثاني** أنه يؤثر في المعرفة بجميع أشكالها.

ولما كان الوصف الأول يجعل من المقابلة الأصل في **تعلق** الكلام بعضه ببعض في جميع وجوهه وعلى مختلف المستويات الخطابية، حتى إنه **لا تعلق بغير تقابل**، فإنه يورِّثه ما ندعوه بـ«**خاصية التعلق**»؛ ثم لما كان الوصف الثاني يجعل من المقابلة **أعم** علاقة تنطبع بها المعارف التي ينقلها الكلام، حتى إنه **لا عموم بغير تقابل**، فإنه يورِّثه ما ندعوه بـ«**خاصية العموم**»؛ ولنوضح الآن كيف أن خاصية التعلق تفيد في جانب وضع المفهوم الفلسفي وكيف أن خاصية العموم تفيد في جانب استثمار هذا المفهوم؛ وحيث إن الجمع بين الخاصيتين: «التعلق» و«العموم» هو الذي يُمَكِّن من تحصيل **قوة الاتساع** أو ما نسميه «**الخاصية الاكتمالية**»، فإن المفهوم الفلسفي يكتسب هذه القوة الاتساعية

متى استطعنا أن نجعل وضعه مبنيا على التعلق واستثمارَه مبنيا على العموم.

1.4 ـ خاصية التعلق ووضع المفهوم الفلسفي

لا تقوم بوضع المفهوم الفلسفي خاصيةُ التعلق حتى يجعل منه الواضع بنية تقابلية **متراتبة**، أي بنية ذات طبقات من التقابلات، أولاها طبقة الخطاب الطبيعي بوصفها مستقرَّهُ الذي يستمد منه قوته التداولية، والثانية طبقة البنية التي تقابل بين سماته الدلالية الداخلية، والثالثة طبقة الحقل الدلالي الأخص الذي يدخل فيه، تليها طبقات الحقول الاصطلاحية التي يندرج فيها هذا الحقل والتي يكون بعضها أعم من بعض، ثم طبقة الخطاب الفلسفي بوصفها نهاية أفقه الاصطلاحي؛ ومن شأن هذه التقابلات التي يركب بعضها فوق بعض أن تُكسِب المفهوم الفلسفي صفة «الاتصال»؛ ومقتضى **الاتصال** أن يكون المفهوم الفلسفي الموضوع معلقَ العناصر بعضها ببعض ومعلقا بما سواه وسواه بما سواه؛ وإذا أصبح هذا المفهوم **متصلا**، صح لمن يستعمله أن يتولاه بالزيادة في إحكام اتصاله على هذا المستوى أو ذاك من مستوياته المتراتبة، أو يتولاه باستشكال جوانب من هذا الاتصال تزيده كشفا وعمقا أو يتوسل به في استخراج بعض العلاقات المتميزة بين المفاهيم؛ أما إحكام الاتصال، فيكون بغرض الزيادة في تدقيق مدلول هذا المفهوم وتوسيع إجرائيته، وأما استشكال جوانب منه، فالمقصود منه فتح الخطاب على آفاق جديدة في السؤال والاستدلال، وأما استخراج العلاقات بين المفاهيم، فيكون بقصد إبراز مواطن التقابل بينها.

وقد نمثل على هذا التراتب التقابلي بمفهوم «النص»؛ فمعلوم أن هذا المفهوم لم يلج المجال الفلسفي العربي إلا مؤخرا بعدما رسَّخت استعمالَه اللسانيات التداولية الحديثة، وما زال لم يكتسب بعد في هذا المجال قوة استشكالية واضحة، إلا أنه بإمكانه اكتسابها متى استطعنا أن نقلِّبه في مراتب من التقابلات تُحكِم تعلق محدداته فيما بينها وتعلقها بغيرها، وقد نجعل هذه المراتب أربعا هي: «البنية الطبيعية» و«البنية الحقلية» و«البنية المنطقية» و«البنية الفلسفية».

أما عن **البنية الطبيعية**، فمعلوم أن لفظ «النص» مشتق من الفعل: «نَصَّ»، ومعناه «ارتفع وبان»، فيكون النص لغة هو «الارتفاع في البيان»؛ ولا بد لواضعه أن يأخذ بهذا المعنى اللغوي، بحيث يورد في تعريفه للنص أنه «كل جملة من الأقوال **مرتفعة البيان**»؛ ومتى رأى، على العكس من ذلك، أنه لا يلزمه الأخذ به وأن مدلوله الاصطلاحي يستقيم بدونه، وجب أن يستشكله، موردا عليه أقصى ما يمكن من الشُّبَه (بضم الشين

المشددة)، حتى يبين خلوه من الفائدة المطلوبة له.

وأما من جانب **البنية الحقلية**، فمعلوم أن للفظ «النص» ضد هو: «الشرح»، لأن الشرح هو ما ليس جزءا من النص ولو أنه يدور عليه كما أن له مرادفا هو: «المتن»، وللمتن ضد هو «السند»، أي ناقل النص، أو في الاصطلاح «راويه» في مقابل قائله؛ ولما كان «الشرح» يشمل ما سوى النص و«السند» يشمل ما سوى قائل النص، فإن حد النص يصير، بمقتضى حقله الاصطلاحي، هو أنه «جملة من الأقوال مرتفعة البيان **ومجردة عما سوى القائل وعما سوى قوله**».

وأما من جهة **البنية المنطقية**، فإن النص يقتضي ترتيب عباراته بعضها على بعض وتنسيق معانيها بعضها مع بعض، دالا على ما يدل عليه لفظ «النظم»؛ وبهذا، يصبح حد النص، بمقتضى بنيته المنطقية، هو أنه «جملة من الأقوال مرتفعة البيان **ومنتسقة فيما بينها** ومجردة عما سوى القائل وعما سوى قوله».

وأما عن **البنية الفلسفية** للنص، فتختلف باختلاف مذهب الفيلسوف، فقد يكون مذهبه، على سبيل المثال، هو «الدعوة إلى العمل»، بحيث لا يكون القول عنده نصا إلا بالقدر الذي ينطوي على القيم العملية كما هو النص الديني، ولا عجب أن يُطلَق هذا المفهوم في أول الأمر على النص المقدس؛ وحينئذ، يُعرَّف النص، في هذه البنية الفلسفية، بكونه «جملة من الأقوال مرتفعة البيان ومنتسقة فيما بينها ومجردة عما سوى القائل وعما سوى قوله **وقادرة على الإنهاض إلى العمل**»؛ ومن هنا تنفتح للمتفلسف في مفهوم «النص» جوانب استشكالية واستدلالية في غاية الكثرة والجدة، إذ يصح له أن يسلك ما شاء من طرق الاتصال التي يوفرها هذا التعريف وأن ينزل ما شاء من رُتَبه المختلفة؛ فمثلا، قد يجد الحاجة إلى توثيق الصلة بين رتبة **البيان** ورتبة الإنهاض إلى **العمل**، على اعتبار أن النهوض إلى العمل يزيد بازدياد الاقتناع عن طريق البيان أو يحتاج إلى تأمل ما بين **التنسيق والتجريد** من وجوه التداخل، حيث إن إبراز عناصر الاتساق في النص لا يتأتى إلا بانتزاعه من قرائنه المقامية أو يقصد الوقوف على ما بين **العمل والتجريد** من وجوه التعارض، على أساس أن القيمة العملية للنص لا تظهر إلا متى تم وصله بأسباب التعامل به في هذا المقام أو ذاك من مقامات الكلام وهلم جرا؛ ولا تقتصر طُرُق ورُتَب الاتصال الممكنة على ما يحمله تعريف النص من المفاهيم الظاهرة، بل يتعداه إلى ما يتفرع عليها بطريق التقابل أو بطريق التلازم، سواء كانت معاني يشهد لها الاستعمال أو معاني بقيت في حيز الإهمال.

أما إذا وقع واضع المفهوم الفلسفي في الإخلال بشرط التعلق، تطرقت إلى مفهومه

آفة «الانفصال»، والمقصود **بالانفصال** هاهنا انقطاع النص عن طبقات التقابل التي تتكون منها بنيته، بعضا أو كلا؛ فقد ينقطع المفهوم عن طبقته الطبيعية أو ينفصل عن حقله الاصطلاحي أو عن أحد الحقول الأعم التي يندرج تحتها هذا الحقل الخاص؛ فإذا انقطع عن طبقة الخطاب الطبيعي التي هي قراره الصرفي اللغوي، أصابه **القلق** الذي أفضنا في الكلام فيه، بيانا وتمثيلا، في الفصل السابق، وإذا انقطع عن غيرها من الطبقات، بما فيها طبقة الخطاب الفلسفي التي هي منتهى تقابلاته، أصابه **الجمود**، زيادة أو نقصانا.

ومثالنا على الجمود هو مفهوم «الحد»؛ فقد قيل في تعريفه: «إنه الإحاطة بالمحدود» كما قيل فيه: «إنه تمييز المحدود من غيره»، والملاحَظ أن كلا المدلولين: «الإحاطة» و«التمييز» متضمن في المعنى الطبيعي للفظ «الحد»، إذ الحد يفيد لغة «منتهى الشيء»، وفي هذا معنى «الإحاطة» كما يفيد في استعماله المألوف «الحاجز بين الشيئين»، وفي هذا معنى «التمييز»؛ وعليه، يكون شرط الاتصال بين مفهوم «الحد» وبين طبقته الطبيعية متحققا، بحيث لا تدخل عليه آفة القلق التي تدخل على كل مفهوم افتُقِد فيه هذا الشرط؛ والملاحَظ أيضا أن كلا المدلولين: «الإحاطة» و«التمييز» متضمن في مفهوم «الرسم»، وهو أحد مقابلات «الحد» التي تشاركه حقله الاصطلاحي، إذ من معانيه «الختم»، ولا ختم بغير إحاطة، ومنها أيضا «الخط»، ولا خط بغير تمييز؛ وعليه، يكون شرط الاتصال بين مفهوم «الحد» وبين طبقته الاصطلاحية الأولى متحققا هو الآخر، بحيث لا يتطرق إليه الجمود الذي يتطرق إلى كل مفهوم لم يستوف هذا الشرط؛ لكن متى تجاوزنا طبقة حقله الاصطلاحي الخاص إلى طبقة أعم، وهي طبقة الحقل المنطقي، نجد أن مفهوم «الحد» يخل بشرط الاتصال الواجب في حقها، ذلك أن المدلولين المأخوذين في تعريفه، وهما: «الإحاطة» و«التمييز» يبدوان متنازعين فيما بينهما، فمدلول «الإحاطة» اختص بأوصاف لا مكان لها في مدلول «التمييز»، منها «الوقوف على جوهر المحدود» و«حصر اللوازم الذاتية للمحدود»، بينما اختص مدلول «التمييز» بأوصاف لا يشاركه فيها مدلول «الإحاطة»، منها «المقابلة بين المحدود وغيره» و«الاشتغال بنفي صفات المقابل»، فكان التنازع بين المدلولين سببا في دخول الجمود المنطقي على مفهوم «الحد».

2.4 ـ خاصية العموم واستثمار المفهوم الفلسفي

لما كانت المقابلة أعم علاقة، فإن المفهوم الفلسفي لا يحصِّل نصيبا من **عموم** هذه العلاقة إلا إذا دام مستثمره على التوسل بها في كل مجال ينظر فيه؛ وبيان ذلك أن

لاستثمار المفهوم الفلسفي جانبين يمكن من جهتهما الوصول إلى هذا العموم: أحدهما، **مدى الاستثمار**، والمراد به منتهى توسع المجال الذي يقع فيه الاشتغال بهذا المفهوم، ويكون توسع هذا المجال على قدر ما استُخدِم فيه من الآليات المشتركة بين مختلف المعارف الإنسانية، ومعلوم أنه لا آلية تضاهي المقابلة في انتشار التوسل بها، فإذا وقع استخدامها بعناية في تشغيل المفهوم الفلسفي، فإن من شأن ذلك أن يجعل هذا التشغيل يتوصل إلى حقائق عامة وشاملة تنـزل منزلة **كليات معرفية**؛ والجانب الثاني، **قيمة الاستثمار**، والمراد به استحقاق الاشتغال بهذا المفهوم، ويكون هذا الاستحقاق على قدر ما انطوى عليه هذا الاشتغال من المقاصد المشتركة بين مختلف الفئات البشرية؛ ولما كانت المقابلة أعم علاقة يشترك فيها الناس متى كانوا وحيثما كانوا، فلا مقاصد أكثر انتشارا فيهم وأعدل قسمة بينهم من المقاصد التي تورِّثها هذه العلاقة؛ فإذا وقع الأخذ بالمقاصد التقابلية في تشغيل المفهوم الفلسفي، فمن شأن ذلك أن يجعل هذا التشغيل يتوصل إلى معان جامعة وكاملة تنـزل منزلة **مقاصد إنسانية**.

ومتى سلمنا أن الغرض الأول للفلسفة إنما هو الوصول إلى «كمال المعرفة» و«تمام الإنسانية»، لزم أن تكون المقابلة هي وسيلتها الأنسب والأقرب التي توصلها إلى هذا الغرض، لظهور قدرتها على الوصول إلى الكليات المعرفية والاهتداء إلى القيم الإنسانية.

وعلى هذا، فإن دوام التوسل بالمقابلة في استثمار المفهوم الفلسفي يجعل هذا المفهوم متصفا بـ«الرسوخ»؛ ومقتضى **الرسوخ** أن يكون هذا المفهوم مقترنا بإدراك حقائق مستمدةٍ أوصافُها من أشمل ما في المعرفة وباقتناصِ قيم موصولةٍ أسبابُها بأكمل ما في الإنسان؛ ومتى أصبح المفهوم راسخا، صح للمشتغل به أن يتخذه معيارا للاصطلاح الفلسفي، فينسج على منواله ما يحتاجه من مستجد المفاهيم ويعيِّن بحسبه وجوه التصحيح لِما كان من المفاهيم قلقا أو منغلقا أو منقطعا أو جامدا ويرسم مسالك الاستثمار لِما كان منها مستقرا أو منفتحا أو متصلا.

وخير مثال على المفهوم الفلسفي الراسخ، مفهوم «القياس»؛ فقد وُضع له حدان اثنان: أحدهما الحد المنطقي، ومقتضاه: «القياس هو لزوم قول عن أقوال مسلَّم بها»؛ والثاني الحد الأصولي، ومقتضاه: «القياس هو إلحاق فرع بأصل لوجود جامع بينهما»؛ وقد شاع بين الدارسين أن هذين الحدين متباينان، وأن لفظ القياس لا يمكن أن يدل عليهما إلا بطريق الاشتراك، لا بطريق التواطؤ، وهو رأي يجانب الصواب؛ وتوضيح ذلك أن الفرق بين واللزوم والإلحاق كالفرق بين الخاص والعام، فكل لزوم إلحاق،

لكن ليس كل إلحاق لزوما، حيث إن اللزوم يمنع من وجود الفارق، بينما الإلحاق لا يمنعه، فيكون اللزوم تخصيصا للإلحاق، ويكون هذا التخصيص برفع الفارق.

يترتب على هذا أن القياس إلحاق يتصف بالخصائص الثلاث التالية، وهي:

- أنه آلية استدلالية تقابلية، يدل على ذلك أخذه بالفارق؛

- أنه آلية استدلالية عامة، بل ليس في الاستدلالات أعم منها، يدل على ذلك كون اللزوم الذي يُعرَّف به الاستدلال ليس إلا حالة خاصة من الإلحاق؛

- أنه آلية استدلالية أصلية، يدل على ذلك أن الاستدلالات الأخرى تتفرع عليها بواسطة التخصيص أو التقييد أو التقوية.

ولما كان القياس بهذه الأوصاف، أي: «التقابل» و«العموم» و«الأصالة»، فقد صار أكثر الاستدلالات تغلغلا في المعارف العلمية وتوليدا للمقاصد الإنسانية.

أما إذا لم يَدُم المتفلسف على التوسل بالمقابلة في استثماره للمفهوم الفلسفي، فإن هذا المفهوم يكون مآله «الزوال»؛ فعندما تضعف وسيلة وصله بأشمل الحقائق المعرفية، يأخذ مداه شيئا فشيئا في الانحسار، حتى لا يبقى متعلقا إلا بنطاق معرفي محدود، وكذلك عندما ينخرم سبب وصله بأكمل المقاصد الإنسانية، تأخذ قيمته درجة درجة في الانهيار، حتى لا يبقى متعلقا إلا بجماعة بشرية مخصوصة.

ونسوق هنا مثالا على المفهوم الذي انقبض مداه المعرفي وصار إلى الزوال، وهو مفهوم «الجوهر»؛ فمعروف أن حده هو: «أنه الشيء القائم بذاته»، وكل قائم بذاته يحمل غيره ولا يحمله غيره كما تتقلب عليه الأضداد ولا يتقلب هو عليها؛ ومعروف أيضا أن المتقدمين من المتفلسفة والنظار اشتطوا في استخدام هذا المفهوم حتى كادوا أن يعمموه على جميع الذوات، محسوسة كانت أو معقولة، لكن المتأخرين منهم أخذوا ينصرفون عنه، حتى اضمحل من الاستعمال؛ والسبب في ذلك أن هذه الوسيلة الاصطلاحية لا تناسب المقصد الذي استُعمِلت من أجله، حيث إن هذا المقصد هو «الوجود في كليته»، ومعلوم أن هذا الوجود، لتنوع مناطقه وتفاوت مراتبه، لا يمكن أن يقبل إلا التقابل قانونا ينضبط به، في حين أن مفهوم «الجوهر» يأخذ بقانون مناقض لهذا الوصف، وهو، على التعيين، قانون التطابق، ومقتضاه «أن الشيء هو هو وليس غير هو»؛ فكان أن أخذت فائدة هذا المفهوم الإجرائية تقل وبالتالي أخذ مداه المعرفي يضيق، حتى انحصر استعماله في جزء محدود من مجال الموجودات الحسية، وهو مجال الذرات، إذ سميت بـ«الجواهر الفردة» كما حصل مع متكلمي الإسلام.

وخلاصة القول في خاصتي المفهوم الفلسفي: «التعلق» و«العموم» أن المتفلسف يحتاج في وضعه إلى أن يعلّقه بغيره على مراتب تقابلية متعددة كما يحتاج في استثماره إلى أن يوسع مجال الاشتغال به ويرفع قيمة هذا الاشتغال عن طريق المقابلة؛ ومتى قام هذا المفهوم بهذين الشرطين، فإنه يدرك **قوة الاتساع** ويُحصِّل **الخاصية الاكتمالية**، فالمفهوم الفلسفي **اتساعي اكتمالي** ما كان وضعه يأتيه بأكثر التقابلات وكان استثماره يأتيه بأشمل الحقائق وأكمل المقاصد، وكل نقص في التقابلات المطلوبة في وضعه يجلب له الجمود، كثيرا أو قليلا، كما أن كل قصور في الحقائق والمقاصد المطلوبة في استثماره يجلب له الزوال، عاجلا أو آجلا.

* * *

وفي ختام هذا الفصل، نستجمع حصيلة أفكارنا ونتائجنا بشأن استخدام المقابلة في الاصطلاح الفلسفي، فنقول إن الدعاوى التي أقمنا الأدلة عليها ترجع إلى أربع رئيسة:

أولاها، أن المقابلة قانون خطابي أصلي شمولي، وهي خطابية، لأنها تنهض بتوجيه الكلام وترتيبه؛ وهي أيضا أصلية، لأنها تشكل العلاقة الطبيعية التي يتكون بها الفكر وتنبني بها اللغة والأساس الذي يتفرع عليه تعريف المعنى وتعليله؛ وهي أخيرا شمولية، لأنها تحيط بجوانب اللفظ وبأشكال المعرفة.

والثانية، أن خطابية المقابلة تورِّث المفهوم الفلسفي الخاصية الحجاجية أو قوة الإقناع، ذلك أن توجيهها للكلام ينفع في وضعه، إذ يُكسبه بُعدا حواريا، وأن ترتيبها للكلام ينفع في استثماره، إذ يكسبه بُعدا تدليليا.

والثالثة، أن أصلية المقابلة تورِّث المفهوم الفلسفي الخاصية الإنتاجية أو قوة الإبداع، ذلك أن موافقتها لطبيعة الفكر واللغة تفيد في وضعه، حيث إنه يستمد منها القدرة على التأصيل، وأن تأسيسها لتعريف المعنى وتعليله يفيد في استثماره، حيث إنه يستمد منه القدرة على التشقيق.

والرابعة، أن شمولية المقابلة تورِّث المفهوم الفلسفي الخاصية الاكتمالية أو قوة الاتساع، ذلك أن إحاطتها بتمام اللفظ تنفع في وضعه، إذ تجعله يتحرى أكثر ما يمكن من العلاقات، وأن إحاطتها بتمام المعرفة تنفع في استثماره، إذ تجعله يتحرى أعم ما يمكن من الحقائق والمقاصد.

الباب الثالث

نماذج التأثيل المفهومي

بعد أن انهينا كلامنا عن التأثيل اللغوي والتأثيل التقابلي، خصائصَ وآليات، مظاهر وآفات، نحتاج الآن إلى اختيار نماذج من رجالات الفلسفة يتحقق فيها هذان النوعان من التأثيل تحققا تَـثْبُت معه دعاوينا في القوام التأثيلي للمفهوم الفلسفي؛ والاختيار الذي يوفي بهذا الغرض لا يمكن أن يكون صادرا عن التحكم المحض، بل لا بد أن يستند إلى معايير تحدد طريق الوصول إليه؛ فكان أن اعتمدنا في اختيار هذه النماذج المعايير الثلاثة التالية:

أ. أن يكون الفيلسوف المختار قد جمع في ممارسته بين التأثيلين: اللغوي والتقابلي، لأن من شأن ذلك أن يدل على أن المفاهيم الفلسفة قد تتعدد فيها وجوه التأثيل بما يزيد عن الاثنين؛ وإذا نحن وقفنا عند وجهين منها فقط، فما ذاك إلا من المقتضى المنهجي الذي التزمناه، حتى لا تتفرق بنا السبل في ضبط الظاهرة التأثيلية.

ب. أن يكون هذا الفيلسوف قد تحقق بأقوى ممارسة لتأثيل المفاهيم الفلسفية، حتى لا يضاهيه غيره في هذه الممارسة؛ أو إذا ضاهاه فيها أحد، أن يذهب أبعد منه في الإقرار بها وإظهارها في ما يضعه ويستثمره من مدلولات عبارية لهذه المفاهيم.

ج. أن يكون هذا الفيلسوف قد ارتقى من رتبة الإتيان بمفاهيم فلسفية مؤثَّلة إلى رتبة استشكال المفاهيم الفلسفية واتخاذها هي نفسها موضوعا لتأمله، لأن ثبوت إتيانه بالتأثيل على هذا المستوى الفلسفي الثاني دليل بما لا مزيد عليه على أن التأثيل لا ينفك أبدا عن المفاهيم الفلسفية، حتى ولو كانت مفاهيم لمفاهيم، فضلا عن أن النظر الفلسفي فيها يوازي في رتبته نظرنا العلمي فيها، إذ هو بمثابة فلسفة الفلسفة ونظرنا بمثابة فقه الفلسفة.

وقد أفضى بنا إعمال هذه المعايير في تقويمنا التأثيلي لرجالات الفلسفة إلى أن

نختار منهم اثنين؛ وقد أسعفنا الحظ في أن يكون هذان الرجلان فيلسوفين معاصرين، مختلفين لغة وفكرا، لأن من شأن ذلك أن يقطع حجة المقلِّدة الذين قد يدعون أن التأثيل لازَم الفلسفة في بدايتها ولكنه آخذ الآن في مفارقتها بعد عبورها جسر الحداثة؛ وهذان الفيلسوفان هما الوجودي الألماني: «مارتن هيدغر» والاختلافي الفرنسي «جيل دولوز»، فلا أحد بلغ شأو الأول في الظهور بالتأثيل، حتى نُسِب فكره إلى التلاعب باللغة، وهو، على هذا التلاعب المزعوم، قد طبع الفكر الفلسفي الحديث وما بعد الحديث كما يطبع عظماء الرجال زمانهم، ولا أحد بلغ شأو الثاني في الثناء على التأثيل حتى جعل منه الرياضة التي تتفرد بها الفلسفة ويزدان بها أسلوبها، لا يفرق بينهما إلا كون الأول مارس التأثيل في الطبقة الأولى من الخطاب الفلسفي مع إطلاعنا على وجوه ممارسته، بينما مارسه الثاني في الطبقة الثانية من هذا الخطاب من غير إطلاعنا على وجوه ممارسته.

وإذا كان تأثيل المفاهيم الفلسفية يثير إشكالات في غاية الأهمية والطرافة، فإن نقل هذه المفاهيم المؤثلة من لسان إلى آخر يثير إشكالات في غاية الدقة والصعوبة، حتى إن الكلام في التأثيل الفلسفي لا يبلغ تمام فائدته إلا إذا جعل من **مسألة نقل المفاهيم المؤثلة** ركنا من أركانه، لا سيما وأن وجود الفلسفة في الممارسة الفكرية العربية مشروط بوجود الترجمة؛ لذلك، كان لزاما علينا أن نتعرض، من خلال تعقبنا للمظاهر التأثيلية عند هذين الفيلسوفين الكبيرين: «هيدغر» و«دولوز»، لهذه المسألة الجوهرية، حتى نصل عملنا هذا بما جاء في الجزء الأول من مشروعنا في **فقه الفلسفة** من آراء خاصة في الترجمة، ونجري على المفاهيم الفلسفية نموذجنا النظري في الترجمة الذي أثمرته هذه الآراء.

ولا يخفى أن السؤال الأساسي الذي يثيره نقل المفاهيم المؤثلة هو: «هل يجب أن نحفظ الجانب الإشاري المضمر من المفهوم المنقول كما نحفظ جانبه العباري المصرح به أو يجب، على العكس من ذلك، صرف هذا الجانب والاكتفاء بالمدلول العباري لهذا المفهوم»؟ إن الجواب على هذا السؤال يكون بالبناء على حقيقتين اثنتين قد ألمعنا إليهما في الفصل الأول:

إحداهما، أن القوام الإشاري للمفاهيم الفلسفية يختلف من لغة إلى أخرى اختلاف اللغات فيما بينها: فلكل لغة طريقتها في الإشارة التي تبني عليها عبارتها.

والثانية، أن نقل هذا القوام الإشاري المضمر من لغة إلى أخرى لا يتيسر تيسر نقل المضمون العباري المبني عليه: فقد تتعدد نقوله بما لا تتعدد به نقول المضمون العباري.

ومتى رجعنا إلى هاتين الحقيقتين، علمنا أن نقل الجانب الإشاري من المفهوم الفلسفي من غير أن يتبين الناقل صفته الإشارية في أصله يفضي به إلى إضفاء صبغة عبارية عليه، فينتج عن هذا النقل ضرران اثنان:

أحدهما، **الإلزام في لغة النقل بما ليس لازما في لغة الأصل**، لأن المطلوب هو نقل المضمون العباري الذي يُفترض أنه مشترك بين المنقول منه والمنقول إليه، وليس هو نقل لباسه الإشاري الذي يُفترض فيه أنه يختلف من لسان إلى آخر؛ فإذا تم نقل هذا اللباس على أنه مضمون عباري، فقد قُضي على المنقول إليه بأن يَتَّبِع المنقول فيما لا ينبغي اتباعه فيه.

والثاني، **التضييق على لغة النقل في ممارسة إشاريتها الخاصة**؛ معلوم أن هذه الإشارية هي التي تمكن المفهوم المنقول من أسباب الرسوخ في اللسان المنقول إليه، حتى يؤتي ثماره، إن على مستوى المساءلة الفلسفية أو على مستوى المطارحة المنطقية؛ فإذا صُرفت هذه الإشارية الخاصة، فقد قُضي على لغة النقل بأن تجمد على المفهوم المنقول جمودها على ما ليس منها.

يترتب على هذا أنه، لكي ندفع هذين الضررين، لا بد أن تكون القاعدة في نقل المفهوم الفلسفي هو **التسليم باختلاف قوامه الإشاري من لسان إلى آخر، حتى يقوم الدليل على اتحاده فيهما**؛ وعلى أساس هذه القاعدة، يكون المترجم مطالَبا بأن يتبين في كل مفهوم يريد نقله إلى لسانه، قوامه الإشاري، معتبرا أنه يخص اللغة التي وُضع بها، حتى إذا تمكن من تحديد صفاته وآثاره في المضمون العباري لهذا المفهوم، طلب له المقابل الذي قد يستوفي جوهر مضمونه العباري، حتى إذا استوفاه نظر هل يستوفي خصائص جانبه الإشاري؛ والأصل أنه لا يستوفيها على وجه المطابقة بحيث تكون هي هي في اللغتين: المنقول منها والمنقول إليها، لثبوت اختلاف اللغات، وإنما يجوز أن يستوفيها على وجه المشابهة، وهذا الاستيفاء المشابِه قد يكون على ضروب ثلاثة، إما أن يزيد المقابل في هذه الخصائص الإشارية على المفهوم الأصلي أو ينقص عنه أو يوازيه فيها؛ فإذا زاد عليه، فقد أدى ما أدى واستغنى بنفسه؛ وإذا نقص عنه، فقد أدى الجوهرَ العباري المطلوب في المفهوم الأصلي وأدى جزءا من إشارته، فلا يُسأل عن الباقي؛ وإذا وازاه، فقد أدى الجوهرَ العباري المطلوب، وله أن يستبدل مكان اللباس الإشاري الأصلي لهذا المفهوم لباسا إشاريا يناسب هذا الجوهر العباري في اللغة المنقول إليها.

وهكذا، يكون المقابل التأثيلي على أربعة أنواع: **المقابل التأثيلي المطابق**، وهو في غاية الندرة، إذ هو بمنزلة الاستثناء الذي يؤكد القاعدة كما يقال؛ **والمقابل التأثيلي الزائد**، ويغلب في اللسان الذي يكون أغنى من اللسان المنقول منه؛ **والمقابل التأثيلي الناقص**، ويغلب على العكس في اللسان الذي يكون أفقر من اللسان المنقول إليه؛ **والمقابل التأثيلي الموازي**، ولا يقوم بتمام شروطه إلا اللسان المتمكن في الممارسة الفكرية، إذ ينبغي له أن يقدر على مضاهاة الأصل، استشكالا واستدلالا؛ والأصل في ترتيب هذه الأنواع من المقابِلات التأثيلية تقديمُ المقابل المطابق، متى أمكن وجوده، على المقابل الزائد، وتقديم المقابل الزائد على المقابل الناقص، حتى إذا تعذر، يصار إلى المقابل الناقص، وتقديم المقابل الناقص على المقابل الموازي، حتى إذا تعذر، يصار إلى المقابل الموازي.

وقد ألزمنا أنفسنا بهذا الترتيب التأثيلي في وضع مقابِلاتنا المؤثَّلة للمفاهيم الفلسفية التي تناولنا أصولها التأثيلية عند كل من «هيدغر» و«دولوز»، فتأدينا إلى مقابلات أغلبها من النوع التأثيلي الزائد، مما يدل على أن اللسان العربي أوسع من أن يضيق عن أداء أشد المفاهيم الفلسفية الحديثة تأثيلا، فما بالك بمفاهيم يقل فيها التأثيل كالمفاهيم العلمية أو لا تأثيل فيها كالمفاهيم المنطقية ! فواضح أن المفهوم المؤثل أعسر على الترجمة من المفهوم غير المؤثَّل، ولكن مازال في الناس من يعتقد ويقول بعكس هذا.

كما أننا اضطررنا إلى أن ندخل في تقويم بعض المقابِلات العربية التي وضعها أصحابها لمفاهيم فلسفية حديثة من غير أن يتبينوا الأسباب التأثيلية لهذه المفاهيم، ولا بالأحرى، سعوا في إسناد هذه المقابِلات إلى أسبابٍ في التأثيل مثلها، بل اختلط فيها العباري بالإشاري اختلاطا وفُصِلت عن إشاريتها الأصلية فصلا، كل ذلك أفضى إلى تقرير مفاهيم بلغت الغاية في الاجتثاث، فاستغلقت به مضامينها استغلاقا لا يرتفع إلا بطرح هذه الترجمات كليا والرجوع إلى الأصول التي نُقلت منها.

ومما تقدم يتضح أن ممارسة التأثيل على المفهوم المنقول ليس معناه الاستغناء عنه بمفهوم قديم، حتى كأننا لم ننقل شيئا ولم نستفد جديدا، وإنما معناه مقابلته بمفهوم يثمر من النظر الفلسفي في لغة النقل ما أثمره المنقول في لغة الأصل؛ وقد فات المقلِّدة من مفكرينا التبصر بحقيقتين أساسيتين:

إحداهما، أنه **ليس صحيحا أن كل مفهوم منقول لا بد أن يكون جديدا ومبتكَرا**: فحتى لو فرضنا أن الأمم لا تختلف في أفكارها اختلافها في أقوالها، بل لو فرضنا أن هذه الأفكار واحدة عندها جميعا، فلا يترتب على ذلك أن أمة معينة تدرك من الأفكار

ما تدركه أمة أخرى في زمن واحد؛ فقد تتقدمها في هذا الإدراك أو تتأخر عنها فيه، من غير أن يدل هذا التقدم أو التأخر الزمني بالضرورة على سبق في التحضر التقني أو على تخلف عنه، لأن الأفكار الفلسفية لا تقاس إلا بالقيم الإنسانية التي تحققت في الأمة، وهذه القيم قد توجد ولا يوجد معها تقدم تقني، بل قد يوجد مع هذا التقدم، نقيض هذه القيم؛ وإذا صح أن الأمم المختلفة لا تتساوى في زمن الإدراك حتى لو فرضنا تساويها في مضمونه، صح معه أيضا أن المفهوم المنقول من لغةِ أمة متأخرة في الزمن، على تحضرها، قد يحمل إلى الأمة المنقول إليها مضمونا مبتذلا عندها أو مألوفا لها لرسوخ أسبابه في مجالها التداولي منذ زمن بعيد ولو أن عادة المترجمين أن يهولوا ما ينقلون، حتى يبدو عملهم آتيا بجديد الفائدة ومبتكَر المعرفة، وهو في الحقيقة لا يأتي إلا بغريب الفائدة ومُنكر المعرفة؛ ومن يجحد وجود هذا المنقول المبتذل أو المألوف يلزمه أن يقول بأن الأمم تختلف في أفكارها اختلافا جذريا، حتى يجوز أن يبدو كل شيء منقول عن إحداها غريبا عن غيرها، بل منكَرا لها، والغرابة عند هذا الجاحد هي عين الجدة، والإنكار عنده هو عين الابتكار.

والثانية، أنه **ليس صحيحا أن كل مقابل مؤثَّل لا بد أن يخلو من الجديد والمُبتكَر**، ذلك أن التأثيل، كما توضَّح لك في الفصل الثاني، ليس نوعا واحدا، وإنما أنواعا متعددة: فقد يتعلق بالشكل كما يتعلق بالمضمون، وتعلقُه بالشكل كتعلقه بالمضمون يكون على وجوه مختلفة؛ وإذا كان الأمر كذلك، جاز أن يحصل التأثيل للمنقول من جهة الشكل من غير أن يحصل له من جهة المضمون، فمثلا قد نضع له شكلا يستوفي المقتضى الصرفي للغة المنقول إليها من غير أن ننقص من مضمونه شيئا، إن لم نولد منه جديدا فوق جديده؛ وقد جئنا في نقلنا لمفاهيم «هيدغر» و«دولوز» بمقابِلات عدة جديدة جمعت إلى صحة الشكل المؤثل، الوفاء بتمام المضمون للمفاهيم المنقولة؛ وحتى لو فرضنا أن التأثيل نوع واحد وأنه أصلا تأثيل مضموني، فقد يحصل تأثيل المنقول من جهة هذا الوجه المضموني الذي أَلِفه المتلقي من غير أن يحصل من جهة الوجوه الأخرى التي لم يألفها، فيكون المقابل حاملا للجديد الذي لا يعلمه هذا المتلقي؛ والصواب أن المقابل المؤثَّل لا يخلو من الجديد إلا في حالة واحدة، وهي أن يكون المفهوم المنقول معنىً سبق أن تمرس المتلقي بجميع وجوهه في لغته الخاصة؛ وقد ثبت جواز هذا التمرس السابق، ولا ينكره إلا القائل بوجود تباين فكري مطلق بين الأمم، وهو قول لا مراء في بطلانه.

الفلسفة والتأثيل: «هيدغر» نموذجا

إن فلسفة «مارتن هيدغر» عبارة عن **ممارسة تأثيلية واسعة للمفاهيم الفلسفية**[1]، ونحن لا نكاد ندعي هذه الدعوى الأساسية بشأن الفلسفة «الهيدغرية»، حتى يعترض علينا من يقف عند ظاهر بعض النصوص التي قامت عليها هذه الفلسفة، قائلا: «كيف يكون ذلك، والحال أن «هيدغر» يقدح في المفاهيم، إذ يرى فيها ثمرة للعقل الصناعي ومَضَرّة للفكر الفلسفي!»

1 ـ «هيدغر» فيلسوف المعاني، لا فيلسوف التصورات

نجيب على الاعتراض السابق من جهات ثلاث:

إحداها، أن موقف «هيدغر» من المفاهيم هو موقف تمليه عليه ممارسة «التفلسف» الخاصة به، فيكون حكمه عليها حكما داخليا يفيد غرضه الفلسفي، لكنه لا يفيد ألبتة غرضنا العلمي، إذ المطلوب لنا هو أن نحكم على المفاهيم حكما خارجيا منبنيا على مقتضى «التفقه» كما حددنا معالمه من ذي قبل، لا على مقتضى «التفلسف» كما يمارسه «هيدغر»؛ لذلك، فقد يأتي **الفيلسوف** بأفكار معينة، موجِّها فيها باختيارات فلسفية تخصه دون سواه، فيقرر أنها ليست مفاهيم، لكن **فقيه الفلسفة** ينظر فيها، متوسلا بالمعايير العامة التي تتحدد بها «الخاصية المفهومية»، فيتوصل إلى أنها مفاهيم صريحة، وإذ ذاك لا استحالة في أن يتوارد الحكمان على هذه الأفكار متى كانا باعتبارين مختلفين.

---

(1) يقول «بولهان» في كتابه: **La preuve par l'étymologie** (= أي البرهان بالتأثيل اللغوي): «إن ميتافيزيقا «هيدغر» هي، من بين أشياء أخرى، كلها مؤثّلة تأثيلا لغويا»، الهامش 1، ص. 20.

والثانية، أن ما جاء في نصوص «هيدغر» من إنكار للمفاهيم لا يتعلق في الواقع إلا بنوع خاص منها، وهو النوع الذي يجعل المفهوم الفلسفي أشبه بالمفهوم العباري منه بالمفهوم الإشاري، وقد اصطلحنا فيما مضى على تسميته بـ«النوع التصوري» في مقابل «النوع المعنوي»؛ فالذي ينكره «هيدغر» إذن هو أن تكون المفاهيم الفلسفية **تصورات** ـ أي أفكارا محددة على مقتضى معايير موضوعية صناعية، بحيث لا مجال فيها للإشارة ـ وإنما هي عنده **معان** ـ أي أفكار تخرج عن هذه المعايير الموضوعية وتأخذ بالإشارة؛ ولما كان **التأثيل** أبرز الجوانب الإشارية التي تختص بها المعانى، فإن الأصل في المفاهيم الفلسفية، بحسب «هيدغر»، أن تكون مفاهيم مُؤثَّلة تأثيل المعاني، لا مفاهيم مجردة تجريد التصورات.

والثالثة، أن لفظ «المفهوم»، متى حملناه على وجوه استعماله في اللسان العربي، استلزم معنيين كلاهما موافق لمذهب «هيدغر»، أحدهما أن المفهوم **مسموع**، ذلك أن فهم القول لا يكون من غير سمع، حتى إن هذا اللسان يتضمن لفظا يجمع في مدلوله بين «الفهم» و«السمع»، وهو: «**الوعي**»، إذ يقال: «وعى الحديث»، أي فهمه كما يقال: «وعت الأذنُ»، أي سمعت، وسيأتي تفصيل الكلام عن مكانة «السمع» في فلسفة «هيدغر»؛ والمعنى الثاني، أن المفهوم هو ما يُفهم من القول بطريق **التفكر**، وحقيقة «التفكر» غير حقيقة «النظرالاستدلالي»، إذ الأول يبدو فعلا قلبيا يُنتج المعاني الحية، بينما الثاني فعل ذهني لا ينتج إلا التصورات المجردة، وسوف يأتي في موضعه بيان أهمية «التفكر» عند «هيدغر».

وبناء على هذه الاعتبارات المختلفة، يتبين أن المعاني الفلسفية التي خاض فيها «هيدغر» ذات طبيعة مفهومية، بل يتبين أن «هيدغر» من أقدر الفلاسفة المعاصرين على وضع المفاهيم، هذا إن لم يكن أقدرهم على ذلك، وهو ما نميل نحن إلى القول به؛ وتتجلى هذه القدرة الفائقة في كونه لم يكتف باقتباس عدد غير قليل من الألفاظ المألوفة ووضعها بإزاء معان فلسفية مخصوصة، بل كان يعمد إلى التصرف في صيغها بما يبرز بعض أجزائها على خلاف المعهود فيها أو يعمد إلى اشتقاق الجديد من الألفاظ، قياسا على غيرها أو تركيبا بينها أو إضافة لزوائد إليها، إن في صدرها أو عَجزُها، مستفيدا أبلغ ما تكون الاستفادة من التوسع الصرفي الذي تتمتع به اللغة الألمانية بما لا نجد له نظيرا في غيرها من اللغات الأوروبية التي حققت لنفسها وجودا فلسفيا، وهذا ما سنستوفي بعد حين الكلام فيه.

1.1 ـ بيان أسباب الممارسة التأثيلية عند «هيدغر»

ترجع أسباب الممارسة التأثيلية الواسعة التي دخل فيها «هيدغر» إلى مذهبه الخاص في التفلسف، ويمكن حصر هذه الأسباب في جملة من المبادئ التي يقوم عليها هذا المذهب الفلسفي المتميز، وهي:

1.1.1 ـ مبدأ الرجوع إلى الأصول: يذهب «هيدغر» إلى أن عموم الفلسفة الغربية ضلت طريقها، وأن ضلالها ابتدأ مبكرا، إذ نجد علاماته الأولى عند «أفلاطون» وتلميذه «أرسطوطاليس»، ولـم يزدد هذا الضلال مع توالي الزمن إلا تفاقما بلغ أوجه عندما ازدوجت هذه الفلسفة بالأفكار اللاهوتية اليهودية المسيحية، وأجلى مظهر لهذا الضلال هو ترك السؤال الأول عن **الوجود** واستبدال السؤال عن **الموجود** مكانه؛ ولا سبيل إلى خروج الفلسفة منه إلا برجوعها إلى الأصول الأولى التي قامت عليها عند أوائل الفلاسفة الذين تقدموا على «أفلاطون»، وعلى رأسهم «أناكسيمندر» و«بارميندس» و«هرقليطس»؛ لذا، أخذ «هيدغر» على عهدته النهوض بهذه العودة إلى الأصول، فتفرغ للتفكر في النصوص اليونانية القديمة، وخاصة تلك التي ترجحت نسبتها إلى الحكيمين: «بارميندس» و«هرقليطس»، مستنطقا لكل كلمة كلمةٍ فيها، يفسرها أعمق التفاسير ويستنبط منها أبعد الاستنباطات.

ومتى علمنا أن هذه النصوص الإغريقية عبارة عن مقتطفات من الأشعار، أدركنا أن تكون الأفكار التي استخرجها «هيدغر» منها، لا مفاهيم عبارية خالصة، وإنما معاني حاملة لآثار من الإشارية الشعرية؛ ومعلوم أن هذه الإشارية هي أقوى إشارية ممكنة، فتكون الآثار التي حملتها هذه المعاني المستخرَجة آثارا تأثيلية صريحة، كما أدركنا أن يكون تشبث «هيدغر» باقتناص أفكاره من هذه القطع المنظومة علامة على تمسكه بأن تكون هذه الأفكار أشبه بالمعاني الشعرية منها بالمفاهيم الحاملة لآثار العبارية العلمية؛ ومعلوم أن هذه العبارية هي أقوى عبارية ممكنة، فتكون الأفكار المقتنَصة من هذه النصوص مجردة من هذه الآثار العبارية القوية.

2.1.1 ـ مبدأ التمسك بالأصالة: يرى «هيدغر» أن الوصول إلى مدلولات هذه النصوص الأصلية لا يتأتى بطريق التصور بالعقل المجرد لعناصرها ولا بالتمكن من ناصية اللغة التي تنقلها، وإنما بطريق **النزول بالقلب في هذه النصوص وإلقاء السمع** إليها، حتى تنطق ألفاظها بما كَمُن فيها من معان خفية طواها النسيان أو غابت عن الأذهان، وحتى تأتينا في هذه المعاني الأشياءُ على ما هي عليه في نفسها، فحينئذ يكون

تفكرنا فيها تفكرا **أصيلا**، لأنه يكون جوابا عليها وتجاوبا معها في حضور الأشياء بذاتها فيها.

يترتب على هذا أن «هيدغر» لا يعنيه من النص كلماته الواضحات، أي تلك التي انضبطت مدلولاتها وتعينت حدودها، وإنما تعنيه كلماته **الملتبسات**، أي تلك التي تعددت وجوهها وتقلبت رسومها، بل كان يجد أسباب الالتباس حيث يجد غيره ضوابط الوضوح، فيجعل الواضح ملتبسا كما لو كان الأصل في الكلام عنده هو الالتباس وكان لا يصار إلى الوضوح إلا بتحريف يعرض لهذا الكلام، غير أن هذا الالتباس ليس شتاتا من المدلولات التي تعاقبت على اللفظ، وإنما هو تعدد تنتظمه وحدة مخصوصة، وتتجلى هذه الوحدة في كون هذه المدلولات تتفرع على واحد منها، وهو الذي ينبغي أن يُعَد المدلول الأصلي والحقيقي.

3.1.1 ـ مبدأ إيمائية اللغة: ينبذ «هيدغر» **التصور العَلاَمِي** للغة الذي تنبني عليه النظريات اللسانية ويأخذ في مقابله **بالتصور الإيمائي** لها[2]؛ فبحسب التصور الأول، يكون الاسم دالا على مسماه **دلالة العلامة**، والأصل في العلامة هو وجود الانفصال بين الاسم والمسمى، بينما يقضي التصور الثاني بأن يكون الاسم دالا على مسماه **دلالة الإيماءة**، والأصل في الإيماءة هو وجود الاتصال بين الاسم والمسمى[3]؛ ويرى «هيدغر» أن إطلاق الاسم على الشيء ليس تعبيرا عنه أو تصويرا له، وإنما هو، على الحقيقة، إظهار للشيء عينه وإخراج له إلى الوجود، إذ هو بمثابة استدعاء لهذا الشيء للحضور بنفسه أو قل بمثابة **استحضار** لذاته، ولولا هذا الاستدعاء، لما كان له ظهور ولا حضور؛ وعلى هذا، يكون الاسم شرطا في خروج الشيء إلى الوجود ومثوله

---

(2) آثرنا أن نستعمل في مقابل الفعل الألماني: 'zeigen' لفظ «أومأ» على استعمال لفظ «أشار» المشهور في هذا المعنى، وذلك دفعا للالتباس المحتمل، إذ سبق أن قرنا استخدام لفظ «الإشارة» في مقابل «العبارة».

(3) نلفت انتباه القارئ إلى أن الغالب علينا في اقتباساتنا من نصوص «هيدغر»، وإحالاتنا عليها، اعتمادها في أصولها الألمانية؛ وحتى نسهِّل على القارئ الذي قد يتعذر عليه الحصول على النصوص الأصلية متابعتَنا في هذه الاقتباسات والإحالات، فإننا نذكر له كذلك ما يقابلها في ترجماتها الفرنسية التي نوردها بين قوسين؛ فعلى سبيل المثال، تأتي إحالتنا على معنى «العلامة» و«الإيماءة» اللذين نتعرض لهما في هذا الموضع على الصورة الآتية: «هيدغر»: **Unterwegs zur Sprache**، ص. 245؛ (**Acheminement vers la parole**، ص. 231)؛ ونعتذر للقارئ الذي تكون لغته الأجنبية هي الإنجليزية وحدها، لعدم تمكننا من أن ندله على مواضع هذه النصوص في الترجمات الإنجليزية، افتقادا لهذا الترجمات في مراكز عملنا بالمغرب.

للعيان، وليس هو، كما يُظَن، نعتا لاحقا على هذا الخروج والمثول[4].

وغير خاف أن الفصل بين العلامة والمُعلَّم (بضم الميم وفتح اللام المشددة) الذي يقوم عليه التصور العلامي للغة هو الذي يوَرِّث المفهوم الصفة العبارية، حيث إن معناه يكون ثمرة تقرير محض يأتيه الفرد الواحد أو تأتيه الجماعة الكثيرة، بينما الوصل بين الإيماءة والمومأ إليه الذي يقوم عليه التصور الإيمائي للغة يورِّث المفهوم الصفة الإشارية، حيث يُراعَى فيه حصول المناسبة بين مبناه ومعناه، ولا أدل على التأثيل من هذه المناسبة.

4.1.1 ـ مبدأ شعرية الفكر: يفرق «هيدغر» بين الفلسفة والفكر؛ فإذا كانت الأُولى، في رأيه، قد مَتَّنت صلاتها بالعلم وتمسكت بالعقل التصوري، فإن الثاني، على العكس من ذلك، قد متَّن صلاته بالشعر وتمسك بالتجربة الحية، حتى إن أعظم المفكرين وأهداهم إلى سبيل الحق هم أولئك الذين كانوا شعراء بحق وصاغوا فكرهم في قالب الشعر كما كان «بارميندس» و«هرقليطس»، لأن في الشعر يتجلى كمال الكلام والصفاء بما لا مزيد عليه لمستزيد[5]، والفكرُ أحوج ما يكون إلى الوقوف على هذا الكمال والصفاء؛ فالفكر والشعر متصاحبان على الدوام، حتى إنه لا فكر من غير شعر ولا شعر من غير فكر؛ فالتجربة مع الكلام التي يخوضها الشاعر هي دائما تجربة تحمل فكرا، والفكر بدوره يسلك طرقه في جوار الشعر، وإن كان لكل منهما مسلكه الخاص في هذه الصحبة وهذا الجوار[6].

وظاهر أن الفرق بين القول الفلسفي والقول الفكري يرجع عند «هيدغر» إلى كون الأول يقلد القول العلمي في التوسل بالبيان العباري، بينما الثاني يتشبه بالقول الشعري في التوسل بالبيان الإشاري؛ ومتى كان القول الفكري كذلك، فلا بد أن تنعكس في مفاهيمه وجوه التأثيل التي اختصت بها المعاني الشعرية.

وبعد أن وضحنا كيف أن التوجه التأثيلي الذي اشتهر به «هيدغر» متفرع على مبادئ أربعة تقوم عليها فلسفته، وهي: «مبدأ الرجوع إلى الأصول»، و«مبدأ التمسك بالأصالة» و«مبدأ إيمائية اللغة» و«مبدأ شعرية الفكر»، ننعطف الآن على بيان المظاهر التأثيلية التي

---

(4) نفس المصدر، ص. 21؛ (نفس الترجمة، ص. 22-23).

(5) يقول «هيدغر»: 'Rein Gesprochenes ist das Gedicht' (أي «إن المتكلَّم به الخالص هو القصيد من الشعر»)، نفس المصدر، ص. 16، (نفس الترجمة، ص. 18).

(6) نفس المصدر، ص. 175، (نفس الترجمة، ص. 157).

تجلت بها معانيه الفلسفية؛ ولما كانت هذه المظاهر شاملة لكل إنتاجه، من أوله إلى آخره، على تنوع أشكاله وتقلب أطواره، فقد أوجبت علينا الحدود التي رسمناها لهذا العمل المخصَّص لفقه القول الفلسفي أن نتخير بعضا منها فقط، بيد أن حرصنا على أن لا يكون اختيارنا جاريا على مذاق التحكم المحض جعلَنا نتقيد في هذا الاختيار بقيدين اثنين: «التكاملية» و«النموذجية».

أما **التكاملية**، فتُوجب أن تكون المظاهر التأثيلية المختارة مستخرجة من نصوص «هيدغر» المتعلقة **بفلسفة اللغة** دون غيرها، مادام هذا الجانب من فلسفة «هيدغر» هو أقرب الجوانب إلى الدعاوى والإشكالات التي يشتغل بها **فقه القول الفلسفي** كما عرَّفناه، فيكون ذلك مناسبة متفردة للقارئ ليقارن بين أقوال «المتفلسف» في اللغة وأحكام «المتفقه» في هذه الأقوال ذاتها.

وأما **النموذجية**، فتوجب أن تتعلق النماذج المختارة بالنوعين التأثيليين اللذين غلب على «هيدغر» الأخذ بهما، حتى تكون أحكامنا فيها أقرب إلى حقيقة عموم الممارسة التأثيلية التي برع فيها هذا الفيلسوف؛ وليس هذان النوعان إلا ما أسميناه بـ«التأثيل اللغوي» و«التأثيل التقابلي»، ومعلوم أن الأول يقوم في البحث عن المناسبة الدلالية بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، وأن الثاني يقوم في العمل على إدراج المفهوم في سياق معين من التقابلات.

ومن أجل ذلك، سوف نقف على ما جاء من نصوصه بالأساس في كتبه الآتية أسماؤها: **Vorträge und Aufsätze** (= **محاضرات ومقالات**) **Was heisst Denken?** (= **ما الذي ندعوه بالتفكر؟**) و**Zur Sache des Denkens** (= **في أمر التفكر**؛ وبالخصوص **Unterwegs zur Sprache** (= **المسير إلى الكلام**)، كما سنعمل على اختيار أمثلتنا منها بحيث تجتمع لنا منها عناصر تكفي لتوضيح نظرة «هيدغر» إلى اللغة الإنسانية(7).

---

(7)) ندعو القارئ إلى النظر في لائحة المراجع للحصول على المعلومات الكافية عن الطبعات الألمانية لمؤلفات «هيدغر» التي اعتمدناها وكذا عن الترجمات الفرنسية التي وُضِعت لها والتي ما فتئنا نحيله عليها، كما نُذكِّره بأننا نتَّبع، في ترجمة عناوين هذه الكتب وعناوين المقالات التي تتضمنها وترجمة النصوص المأخوذة منها، طريق ما أسميناه بالترجمة التوصيلية، وهي، كما تبين آنفا، تتميز بكونها تحفظ لفظ الأصل بالقدر الذي لا يخل بنقل تمام مضمونه، **أي أنها تأخذ بحرفية المضمون، لا بحرفية اللفظ** كما تفعل طريق الترجمة التحصيلية؛ ومثال ذلك ترجمة عنوان المحاضرة: 'Identität und Differenz'، المنشورة في كتاب 'Zur Sache des

2.1 ـ الاعتراض على الأفضلية الفلسفية للسانين: اليوناني والألماني

قبل الاندفاع في تحليل هذه النصوص المختارة لـ«هيدغر» واستكشاف الجوانب التأثيلية للمفاهيم التي وردت فيها، يجدر بنا أن نُقوِّم موقفه من اللسانَين اللذين تأمل طويلا النصوص التي وُضعت بهما وذهب بعيدا في استثمار خصائصهما من أجل تأثيل مفاهيمه، وهما: «اليونانية» و«الألمانية»، فنقول بأن «هيدغر» كان يؤمن إيمانا جازما بأنه ليس في الألسن لسان يضاهي اليونانية والألمانية في الاقتدار على التفلسف، أو بالأحرى على «التفكر»، إذ يقول في كتابه: **مدخل إلى ما بعد الطبيعة**: «ذلك أن هذه اللغة [اليونانية]، هي، مع اللغة الألمانية، من حيث إمكانات التفكير، أقوى اللغات جميعا وأكثرها، في نفس الوقت، تحققا بالفكر»[8]، كما أنه يصفهما في موضع آخر بكونهما «اللغتين المفكرتين»، ويذهب إلى أبعد من ذلك في محاضرته الشهيرة: 'Was ist das -- die Philosophie?' (= «ما هذا الشيء ـ الفلسفة؟»)، فيقصُر الفلسفة على اليونان والغرب، قائلا: «إن كلمة 'فيلوسوفيا' تنبئنا بأن الفلسفة أمر حَدَّد قبل كل شيء وجودَ العالم الإغريقي، بل إن 'فيلوسوفيا' حَدَّدت تحديدا عميقا كذلك أخصَّ مسار لتاريخنا الأوروبي الغربي؛ وعبارة 'الفلسفة الأوروبية الغربية' المبتذلة هي على الحقيقة تحصيل حاصل، لماذا؟ لأن 'الفلسفة' في جوهرها إغريقية، والمقصود بقولنا: 'إغريقية'، أن الفلسفة في أصلها هي بحيث كان العالم الإغريقي هو وحده العالم الذي قصدته لتكشف

= 'Denkens'؛ فنقلها التحصيلي الذي يتبادر إلى الذهن هو: «المطابقة والاختلاف» لدوران هذين اللفظين على الألسن، وهذا النقل المباشر مقدوح فيه، نظرا لأنه يستعمل لفظين لا وجود لهما في الحصيلة الاصطلاحية للفلسفية العربية كما لو أن هذه الفلسفة لم تعرف من ذي قبل هذين المفهومين ـ وهذا باطل ـ فضلا عن أنه يكتفي بتلقف ما صار معدودا من المبتذل اللفظي، من غير أن يقصد إلى رفع ابتذال موجود، ولا وضع اصطلاح مفقود؛ أما نقلها التوصيلي، فيوجب اعتبار الممارسة العربية السابقة لهذين المفهومين، وقد دلَّت عليهما بالمصطلحين الراسخين: «الهوية» ونقيضها: الغيرية»، بحيث يكون هذا النقل هو: «الهوية والغيرية»؛ وغني عن البيان أن «الغيرية» ليس لها هاهنا معنى «الإيثار» الذي اشتهرت به في اللغة اليومية، وإنما معنى «المغايرة»، أي خروج الذات عن نفسها، كما أن النقل التوصيلي هو الذي دعانا إلى ترجمة العنوان الآخر: **'Unterwegs zur Sprache'** بـ**«المسير إلى الكلام»**، حيث إن كلمة «مسير» تحمل معنيين، أحدهما، اسم المصدر، فتكون بمعنى «السير»؛ والثاني، اسم المكان، فتكون بمعنى «موضع السير»، أي الطريق، والحال أن الجمع بين هذين المعنيين هو أساس مدلول الكلمة الألمانية: 'Unterwegs'، بحيث تكون الصيغة التفصيلية لهذا المدلول هي: «سَيْراً في الطريق»، وقد نضع لكتاب «هيدغر» المذكور العنوان التفصيلي التالي: **«سيرا في الطريق إلى الكلام»**.

(8) هيدغر: **Einführung in die Metaphysik (Introduction à la métaphysique)**، ص. 67.

حقيقتها [. . .] وقولنا: 'الفلسفة إغريقية في جوهرها' لا يعني شيئا سوى أن الغرب وأوروبا، في أخص جانب من مسارهما التاريخي، هما وحدهما الفلسفيان في أصلهما»[9].

ولئن كان «هيدغر» يقر بإحراز اليونانية قصب السبق في فتح باب التفلسف، ولا يبرح يتأمل ويتأول حِكَمها ويجول ويغوص في أشعارها، بحثا عن درر الفكر الأصيل المكنونة فيها، فإنه يجعل القول الفصل في اللغة الألمانية، حتى كأنها أم اللغات قاطبة؛ فعلاوة على كونه يتوسل بالألمانية في تفصيل ما أُجمِل في النصوص اليونانية وتوضيح ما خَفي فيها، بل في تحميلها أحيانا فوق ما تقول وما تطيق، فإنه غدا، مع تزايد تعمقه لاستشكالاته ومعاودة نظره في دعاويه، يطلب فيها أصولا فوق الأصول التي كان يتعقبها في النصوص اليونانية كجعله المفهوم الألماني: 'Die Sage' المشتق من الفعل: 'Sagen'، أي قال، أصلا للمفهوم اليوناني: 'O logos'، أي العقل، وقد كان يرى فيه منتهى الأصول، بل إنه جاوز ذلك إلى اعتبار الأمة الألمانية **أمة وسطا**، لا بمعنى الأمة الواقعة في وسط أورروبا فحسب، بل أيضا بمعنى الأمة «الميتافيزيقية» التي تقع في المجال الأصلي للوجود والأمة التاريخية التي يكون ببقاء عطائها بقاء الغرب[10].

لكن القول بالأفضلية الفلسفية للسان اليوناني أو الألماني لم يتفرد به «هيدغر»، بل شاركه فيه غيره من الفلاسفة الذين سبقوه من أمثال «ليبنتز» و«هيغل»، وجاراه فيه أولئك الذين جاءوا من بعده، أتباعا أو شراحا، ولو من غير الألمان من أمثال «ديريدا» و«لِيوطار».

فهذا «ليبنتز» يرى في الألمانية أقدم اللغات الأوروبية وأحفظها للفطرة وأقربها إلى المحسوس وأبعدها عن التهويمات[11]؛ وهذا «هيغل» يقول: «إنها مزية في اللغة أن تمتلك ثروة من التعابير المنطقية، لا سيما التعابير الخاصة والمتميزة، للدلالة على تحديدات الفكر ذاته، واللغة الألمانية في هذا الأمر تفضل درجات كثيرة لغات عصرية أخرى، بل إن جملة من ألفاظها تختص بكونها لا تحمل مداليل متعددة فحسب، بل

---

(9) هيدغر: ؟ **Was ist das die Philosophie ?**؛ (**Qu'est-ce que la philosophie**)، ص، 15-16)؛ انظر كذلك الترجمة العربية لهذه المحاضرة، في: «**مارتن هيدجر، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلن وماهية الشعر**»، ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب، 1974، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ص. 45.

(10) هيدغر: (**Introduction à la métaphysique**)، ص. 49-50).

(11) Y. BELAVAL: **Les philosophes et leur langage**, p. 87.

تحمل مداليل متضادة، بحيث لا يمكن أن ننكر دلالة هذا الأمر على الروح التأملية للغة ذاتها»[12].

أما «ديريدا»، فيقرر أن تصور الفلسفة في مجموعها قائم على أساس مصدرها الإغريقي وأن أمهات المفاهيم الفلسفية هي أصلا إغريقية، وقد لا يكون من الممكن التفلسف خارج هذه الواسطة[13]؛ وأما «لِيوطار»، فيسلّم بما يعتقده «هيدغر» من تفرد اللسانين المذكورين بالفلسفة، قائلا: «إن التراث الوحيد الذي يشعر فيه هيدغر أنه متواصل مع غيره وموصول بنفسه [هو] التراث الذي تشترك في صنعه اللغتان: الألمانية واليونانية، أي اللغتان **الفلسفيتان**»[14].

قد يجوز أن يُفضِّل الفيلسوف لغته على ما عداها من حيث إنه يتوسل بها في تحقيق وجوده الفكري ولا يتوسل بسواها، وكذا من حيث إنه يستمد منها تاريخه الفلسفي ولا يستمده من غيرها، فيكون هذا التفضيل **أمرا إضافيا**، إذ تكون كل لغة خيرا ـ واقعا وتراثا ـ من غيرها بالإضافة إلى كل من تعاطى للإبداع الفلسفي بواسطتها، فالعربية خير من اليونانية والألمانية عند المتفلسف العربي المبدع كما أن اليونانية أو الألمانية خير من العربية عند المتفلسف اليوناني أو الألماني المبدع.

لكنه لا يجوز ألبتة أن يُرسِل الفيلسوف هذا التفضيل إرسالا ويورده على وجه الإطلاق كما يبرز هذا في قول «هيدغر» السابق وفي قول بعض المفكرين مِن سَلَفه أو خَلَفه، وبيان ذلك كما يأتي:

- **أن موقف الفلسفة من نفسها ينبغي أن يكون كموقفها من غيرها**: لقد أضحت

---

(12) أورد مؤرخ العلم الفرنسي A. KOYRE هذا النص المأخوذ من فاتحة كتاب «هيغل»: **Wissenschaft der Logik** (= **علم المنطق**) بلغته الأصلية في مقالته القيمة: 'Note sur la langue et la terminologie hégéliennes' التي نشرت لأول مرة في Revue philosophique سنة 1931 وأعيد نشرها ضمن مجموعة من الدراسات تحمل عنوان **Etudes d'histoire de la pensée philosophique** (= **أبحاث في تاريخ الفكر الفلسفي**)، ص. 192-193، الهامش: 4. ص. 206.

(13) نص كلام «ديريدا» هو الآتي:
'Le tout de l'histoire de la philosophie est pensé à partir da sa source grecque. Il ne s'agit pas d'occidentalisme ni d'historicisme. Simplement les concepts fondateurs de la philosophie sont d'abord grecs et il ne serait pas possible de philosopher ou de prononcer la philosophie hors de leur élément.', J. DERRIDA: **Ecriture et différence,** Editions du Seuil, Paris, 1967, p. 120.

(14) انظر:
J-F. LYOTARD: **Heidegger et les juifs,** Galilée, Paris, 1988, p. 98.

دعوى الأفضلية الفلسفية لليونانية والألمانية مأخوذة مأخذ المسلَّمة التي لا يتطرق إليها أبدا فعلُ الاستشكال الفلسفي؛ وهذا في غاية التناقض مع مبدإ شمولية النقد الذي تأخذ به الفلسفة؛ فلا يُعقَل أن تتمتع الفلسفة بحق الاعتراض على كل شيء، ثم لا تباشر الاعتراض على هذه الدعوى التي تدور عليها هي نفسها، وإلا اضمحل الفرق بينها وبين ما يزعم بعضهم بأنه ضدها، ألا وهو «الدين»! بما أنه هو وحده الذي يجوز له أن يُحرِّم الاعتراض على مسلماته، إلا أن يكون التدين سلوكا غير موقوف على الشعائر العقدية المعلومة، وإنما هو سلوك اعتقادي عام يكون في الدين كما يكون في غيره، فيكون الفلاسفة، بتسليمهم بهذه الأفضلية، قد أتوا هذا السلوك الاعتقادي كما يأتيه أهل الدين؛ وكان حرِيا بالكبار منهم من أمثال «هيغل» و«هيدغر» أن ينازعوا في هذه الأفضلية كما نازعوا في غيرها، وأن يوردوا الشبه المختلفة عليها ويستفسروا عن أسبابها وينظروا في نتائجها كما يفعلون مع دعاوى غيرها، ناهيك عن استنكارها والتحذير منها.

● **أن حُكمَ الفلسفة، وهي واقع، غيرُ حكمها، وهي واجب**: فلو سلَّمنا أن الفلسفة لم تظهر إلا مع اليونان ولم تتطور إلا مع الألمان، فلا يلزم من ذلك أنه **يجب** أن يكون الأمر كذلك كما لو كان الوجود اليوناني شرطا في هذا الظهور أو كان الوجود الألماني شرطا في هذا التطور، نظرا لأن نهوض اليونان والألمان بالفلسفة نتج عن أعراض تاريخية وأحداث اجتماعية كان بالإمكان أن يقع مكانَها سواها، فلا تنهض هاتان الأمتان بما نهضتا به على خلاف ما جرى به الأمر، كما كان بالإمكان أن تقع هذه الأعراض والأحداث في غير هاتين الأمتين من الأمم التي تقدمتهما أو تأخرت عنهما أو عاصرتهما، فتقوم بما لم تستطيعا القيام به، أو قل بإيجاز ليس في اضطلاع اليونان والألمان بواقع الفلسفة أية دلالة على ملازمة حقيقتها لوجودهم ومفارقتها لوجود غيرهم كما تُوهم بذلك دعوى الأفضلية المذكورة.

● **أن حُكم الفلسفة في ماضيها غير حكمها في مستقبلها**: فلو فرضنا أن الفلسفة منذ بدايتها إلى حد الآن هي من صنع قومين اثنين لا ثالث لهما، هما: اليونان والألمان، فلا يترتب على ذلك أن صنعها في المستقبل لا يكون إلا ضمن ما سطره المفكرون من هذين القومين كما لو كان تسطير هؤلاء شرطا في التحقق بالفلسفة، نظرا لأن الوصف المشهور الذي وصلت به الفلسفة إلينا لا يستغرق جميع أوصافها ولا يستنفذ جميع أحوالها، فليست الفلسفة واحدة، وإنما هي كثير، بل لا تبلغ شعبة في المعرفة مبلغها في الكثرة؛ فحينئذ لا يبعد أن تعرف الفلسفة في مستقبلها أو مآلها من الأوصاف ما يخرجها كليا عن النسبة إلى ماضيها المعلوم لنا، هذا على خلاف ما يُفهم

من دعوى الأفضلية السابقة، وهو أنه لا تفلسف آت إلا بتوسط اليونانية أو الألمانية.

● **أن حكم الفلسفة في أمة غير حكمها في أمة سواها**: فلئن سلمنا أن الفلسفة وضع أصولها اليونان ورتب مسائلها الألمان، فلا نسلم أن هذه الأصول والمسائل **ملزمة** للأقوام الأخرى، فيجوز أن تكون لهؤلاء أصول ومسائل أخرى لم يكن من الممكن أن تحضر في أفق الأمتين المذكورتين، ولا أن تخطر على بال مفكريهما لثبوت الاختلاف الحضاري والثقافي بين الأمم، ـ من غير أن يدل هذا الاختلاف في شيء على وجود الفاضلة والمفضولة بينها ـ، وتكون هذه الأصول والمسائل هي بالذات تلك التي يتخذها نظار هذا القوم أو ذاك مبنىً أو مدار استشكالاتهم الفلسفية؛ وإذا صح هذا، صح معه أيضا أن الممارسة الفلسفية تختلف وجوهها بين الأمم وليس كما يترتب على دعوى الأفضلية من أن التفلسف متحد بينها جميعا[15].

● **أن حصر الفلسفة في اليونان والألمان ترسيخ لـ«العرقية الأوربية الهندية»** ـ أو على الأقل لـ«القومية الغربية» **ـ لا يقاس بشيء، أثرا وضررا**، ذلك أن الرأي المشهور عن الفلسفة هو أن عمادها العقل وحده ـ ولو أن الأمر فيه نظر على ما سنوضحه في كتابنا الثالث عن المضمون الفلسفي ـ كما أنه قد تقرر عند الغرب، بموجب طريقته في التفلسف نفسها، أن العقل هو الحد الفاصل بين الإنسان والبهيمة؛ فإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون وقْف الفلسفة على الغرب وقفا لتمام العقلانية وكمال الإنسانية عليه، وأن يكون غيره قاصرا في إنسانيته وفكرُه ناقصا في عقلانيته، وهذا حكم أدنى ما يقال في قائله: **إنه لا عقل ولا خلُق** (بضم الخاء) **له حتى ولو أطبق الغرب جميعهم على أنه من أكبر أكابر الفلاسفة**، والخلُق عندنا هو الفارق بين الإنسان وما دونه وليس العقل كما اشتهر؛ هذا، فضلا عما ينطوي عليه هذا الحكم من مقاصد التسلط على الغير، إملاء للإرادة وبسطا للسيادة، وكذا إطلاقِ اليد في شؤونه، قلبا لقوامه وحربا على وجوده، كل ذلك بدعوى تمكينه من العقلانية التي تنفعه والإنسانية التي ترفعه، والحق أنه **لا أجهل ولا أخس من متفلسف متسلط**.

● **أن قَصْر الفلسفة على أمة اليونان والألمان تضييق للعقل الإنساني بما لا مزيد عليه**: حتى لو فرصنا أن القول بهذا القصر ليس مبعثه إرادة التنقيص من الإنتاج الفكري للأمم الأخرى، ولا بالأوْلى إرادة بسط النفوذ عليها، فإنه يبقى أن الداعي إليه تصور

---

(15) لقد فصلنا القول في هذه المسألة في كتابنا: **الفلسفة والترجمة**، انظر الفصل الرابع، ص. 216-296.

للعقل بلغ النهاية في الفساد؛ ولا يليق بالفيلسوف ـ وهو المفروض فيه أن يكون قد قتل العقل بحثا في قضاياه واستكناها لأسراره ـ أن يلتفت إلى هذا التصور أو يُعرِّج عليه، بلْهَ أن ينتصر لمن قال به أو تُسوِّل له نفسه القولَ به، فالعقل أغنى وأوسع من أن تحيط به عقلانية أمة ما أو عقلانية فترة ما أو عقلانية منطقة ما، بل قد لا تشكِّل هذه العقلانية أو تلك إلا مظهرا واحدا قد لا يكون أفضل ولا أشمل المظاهر التي يمكن أن يتجلى بها العقل؛ والشاهد على هذا التقلب في العقل ما نلاحظه من تعارض المعايير وتضارب المناظير بين الأقوام والأشخاص وبين الأمكنة والأزمنة؛ ومتى كانت الفلسفة، كما تقرر، ثمرة للعقل، فلا بد أن تتشكل بأشكاله وتتلون بألوانه، فتكون الفلسفات بعدد العقلانيات، ولا تفضل إحداها الأخرى إلا باعتبارات قد تسد مسدها اعتبارات غيرها، وليس في مقدور العقل أن يَفصل بين هذه العقلانيات، فيحكم بالأفضلية المطلقة لإحداها، إلا أن تكون هناك سلطة فوق طور العقل هي التي تتولى الفصل في هذا التفضيل.

وإزاء هذه الاعتراضات المختلفة التي تُبين كيف أن دعوى الأفضلية الفلسفية لليونان والألمان تنبني على افتراضات فاسدة وكيف تنبني عليها استنتاجات ضارة، لا يسعنا إلا أن نرى في قول «هيدغر» بها أثرا لغشاوة كثيفة رانت على قلبه وشاهدا على غفلة منكَرة لا تليق بمثله، قد يكون السبب فيهما شديد حبه لحكمة اليونان، حتى قرن بينها وبين حكمة الألمان قران الزوجين، وقد يكون هذا السبب هو بالغ تعصبه لقومه في سياق ظروف معلومة ليس هذا موضع الكلام فيها؛ وكيفما كان الحال، فإن دعواه الغريبة مردودة عليه ردا.

2 ـ أمثلة على التأثيل اللغوي عند «هيدغر»

بعد أن استخرجنا المبادئ العامة التي تتحكم في التوجه التأثيلي لفلسفة «هيدغر» وأوردنا الاعتراضات الكافية على دعوى تفرد اليونان والألمان بالقدرة على التفلسف، فنحن نذكر الآن من الأمثلة على هذا التوجه التأثيلي ما فيه غَناء عن ذكر الباقي، إذ نتحرى فيه القيام بشرطي «النموذجية» و«التكاملية»؛ فقد مر بك أن الأول يوجب أن تكون الأمثلة المختارة من أدلها على هذا التوجه، هذا إذا لم تكن أدلها عليه على وجه الإطلاق، وأن الثاني يقتضي أن تكون هذه الأمثلة مأخوذة من نصوص «هيدغر» التي تختص باستشكال اللغة أو استشكال ما يتصل بها من المفاهيم الفلسفية؛ واعتبارا لذلك. وقع اختيارنا على الأمثلة الثلاثة الآتية: أولها، المفهوم اليوناني: 'O Logos' (=

«لوغوس»)[16] الذي يوضح لك كيف كان طريق «هيدغر» في التأثيل اللغوي عند تعامله مع المنقول الفلسفي اليوناني؛ والثاني، المفهوم الألماني: 'Das Ereignis' (= «إيراغِنِس») الذي يبين كيف كان طريقه في هذا التأثيل عند تعامله مع المأصول الألماني؛ والثالث المفهوم الألماني: 'Die Sprache ' (= «سبْراخه») الذي سوف يتضح لك من خلال وقوفنا على حقله الاشتقاقي والدلالي مذهب «هيدغر» في التأثيل التقابلي؛ ولنشرع أولا في بيان مسلكه في التأثيل اللغوي عند معالجته للمفهومين الأوليين: 'Logos' و'Ereignis'.

الغالب على «هيدغر» أن يطلب في النصوص التي يتأملها المدلولات اللغوية التي كانت تُستعمَل فيها الألفاظ قبل أن تُغطيَها المدلولات الاصطلاحية التي أُخرِجت إليها، على اعتبار أنها هي المدلولات الحقيقية التي تنطق عن الأشياء ذاتها وأن المدلولات الاصطلاحية إنما هي مجازات تغطي هذه الأشياء؛ وقد أضرت هذه التغطية بالفكر الغربي، أيما إضرار، تحريفا لمساره وتحويلا لمصيره، ولا سبيل إلى دفع هذا الضرر إلا بإحياء المدلولات اللغوية المتوارية في الألفاظ، لأنها هي المقاصد الأصيلة للخطاب الإنساني والمعاني الكاشفة عن حقيقة الوجود؛ لهذا، ما فتئ «هيدغر» ينبش عنها في كلمات النص نبشا مستديما، بانيا عليها وواصلا بينها، فجاءت تقريراته وتحليلاته واستنتاجاته نائية عن المشهور والمألوف إلى حد الاتصاف بالاستغلاق والظهور بالإغراب لطول الأمد بين المدلولات اللغوية التي انبنت عليها اجتهاداته وبين ما جرت به عادة الاستعمال، جاعلة من لغة «هيدغر» لغة متفردة، وإلا، فلغة شاذة؛ وعندئذ، لا عجب أن يؤدي تمسك «هيدغر» بالتأثيل اللغوي» إلى رميه بالتلاعب بالألفاظ وأخْذِ مفاهيمه منها والولع بالمهجور والمهمل، حتى رأى بعضهم في أفكاره لا عمقا فلسفيا بالغا، وإنما تعمقا فكرانيا زائفا[17].

1.2 ـ مثال المفهوم اليوناني: 'LOGOS' (=«اللوغوس»)

لكي يتفكر «هيدغر» في المفهوم اليوناني الأساسي: 'Logos' ـ «اللوغوس» ـ الذي

---

(16) المشتق من الفعل اليوناني: 'legein'.

(17) انظر Theodor W. ADORNO في كتابه: **Jargon der Eigenlichkeit: Zur deutschen Ideologie** (= **لغة الخصوصية: في الفكرانية الألمانية**)، طبعة Suhrkamp Verlag، فرانكفورت، 1964؛ وقد ترجمه إلى الانجليزية Knut TARNOWSKI و Frederic WILL، بعنوان: **The Jargon of Authenticity** (= **لغة الأصالة**)، طبعة Routledge & Kegan Paul، لندن، 1973.

اشتهر في تاريخ الفلسفة بالدلالة على «العقل واللغة معا»، رجع إلى الفعل اليوناني الذي اشتُق منه هذا المفهوم، وهو: 'legein'، فاستخرج معانيه من النصوص الإغريقية القديمة، وبالخصوص نص «هيرقليطس» الذي أطال التأمل فيه في كتابه: **محاضرات ومقالات**(18)؛ فلنقف على طريقته في تأثيل «اللوغوس» من خلال هذا النص الأخير الذي صار يَعدُّه المؤرخون والنقاد نموذجا في هذا الباب؛ فنقول: إن المعاني التي أثبتها «هيدغر» لفعل 'legein' قد تجتمع على وجه الإجمال في معنيين أساسيين:

أحدهما، معنى «وضَع» في قولنا: «وضع الشيء في موضعه»، بحيث يدل فعل 'legein' على ما يدل عليه الفعل الألماني: 'Legen' (أي وضَع أو بسَط)؛ ولما كان الاشتقاق في الألمانية قد يتم بإضافة صدور إلى الجذور، فلا عجب أن توجد فيها أفعال لها اتصال بمجال المعقول مع أنها تحمل معنى «الوضع»، منها: 'Vorlegen' (أي قدَّم [طلبا]) و 'Darlegen' (أي عرَض [فكرة]) و'Uberlegen' (أي اعتبر بمعنى «وضع في الاعتبار»)، وهي كلها تتركب من لفظ 'Legen' نفسه مع زيادات في صدره؛ لكن العجب أن تكون مقابلاتها العربية، وهي: «التقديم» و«العرض» و«الاعتبار» تفيد هي الأخرى معنى «الوضع»، مع أنها لا تشارك الأفعال الألمانية في أصولها ولا تشترك فيما بينها في جذر واحد؛ ويرى «هيدغر» أن فعل 'legein' لا يتعلق معناه بمعنى «اللغة»، ولا هو أبدا يرادف الفعل: «قال»، بل، على العكس من ذلك، إن معنى «اللغة» هو الذي يتحدد بناء على معنى «الوضع» كما يتجلى هذا التحديد في معاني «التقديم» و«العرض» و«الاعتبار» المذكورة(19).

والثاني، معنى «جمَع» في قولنا: «جمع الحصيد أو جمع الجني»، بحيث يدل فعل 'legein' على ما يدل عليه الفعل اللاتيني: 'legere' وكذلك الفعل الألماني: 'Lesen' (أي جمع الحصيد أو الجني) الذي يفيد أيضا معنى «قرأ»؛ ونذكر أن لفظ «القراءة» في العربية يفيد هو الآخر معنى «الجمع»، إذ يقال: «قرأ الشيء قراءة وقرآنا»، أي جمعه وضم بعضه إلى بعض، وكذلك لفظ «الكتابة» فيها، فيقال: «كتب الكتيبة»، أي جمعها(20)، وهما لفظان اشتهرا في باب المعقول كما هو لفظ 'legein'.

ويتضمن الجمع في تعلقه بـ«الحصاد أو الجني» أفعالا ثلاثة: **أولها**، تناولُ الشيء

---

(18) هيدغر: **Vorträge und Aufsätze**، ص. 199-221؛ (**Essais et conférences**، ص. 249-277).

(19) هيدغر: **Was heisst Denken?**، ص، 121؛ (**Qu'appelle-t-on penser**، ص، 186)

(20) الزمخشري: **أساس البلاغة**، دار الفكر، بيروت، ص. 535.

من مَنبته أو قل **الالتقاط**؛ **والثاني**، رَكْم هذا الشيء المتناوَل بعضَه على بعض أو قل **التكديس**؛ **والثالث**، حفظ هذا الشي المكدَّس في مكان مخصوص أو قل **الادخار**[21]؛ لكن هذه الأفعال ليست على رتبة واحدة في هذا الجمع، إذ منها التابع والمتبوع، والمتبوع منها هاهنا هو فعل الادخار والتابع هو فعل اللقْط أو فعل الكدْس، لأن الأول مقصد، بينما الآخران وسيلتان توصلان إليه؛ كما أن هذا الادخار لا يقع كيفما اتفق، وإنما يوجب «انتقاء» ما يحتاج إلى الحفظ، ولا يحتاج إليه إلا ما كان موضع «اصطفاء»، إذ لا يُنتقَى إلا ما كان شيئا مصطَفى، ومستنَد «هيدغر» في الوصل بين معنى «الجمع» وبين معنى «الانتقاء» و«الاصطفاء» هو اشتراك الأسماء الألمانية لهذه المعاني الثلاثة في الجذر[22]؛ فقد ذكرنا أن مقابل «جمع» هو 'Lesen'، أما مقابل «انتقى»، فهو: 'Auslesen' ومقابل «اصطفى»، فهو: 'Erlesen'، فأنت ترى أن هذين الفعلين الأخيرين لا يختلفان عن الأول إلا بزيادة في صدر كل واحد منهما.

وحتى يُبرز «هيدغر» اقتران معنى «الجمع» هذا بمعنى «ادخار المختار» ويصرفَ عنه احتمال الدلالة على مجرد اللقط والكدس العشوائيين، فإنه يستعمل لفظ 'Die Sammlung' (أي التجميع)، إذ لا يكون **التجميع** إلا بقصد حفظ ما تم التقاطه وتكديسه، **فالمُجمَّع** هو كل شيء كانت العلة في لقطه وكدسه هي الحفظ؛ وبذلك، تكون كلمة «التجميع» أدل من غيرها على المراد من 'legein' في معناه الثاني.

كما أن هذا التجميع لا يمكن أن يتولاه الذاهلون عن أفعاله الثلاثة، لقطا وكدسا وحفظا، ولا الغافلون عما ما توجبه هذه الأفعال من ضروب **الاجتماع** المختلفة: «اجتماعهم فيما بينهم» و«اجتماع جهود بعضهم ببعض» و«إجماعهم على حفظ ما جمعوه»، وإنما يتولاه أولئك المتوجهون إلى كل هذه الأفعال **بجمعية** قلوبهم **وجمعية** أفكارهم، مما يقتضي أن يكون في التجميع تجميع أي أن يكون هو ذاته مجمَّعا، إذ يحتاج المتعاطي له أن يجمع قلبه عليه؛ ولكي يميز «هيدغر» التجميع المجمَّع من التجميع غير المجمَّع، فإنه يقترح استعمال لفظ آخر مأخوذ من نفس المجال الاشتقاقي، وهو: 'Die Versammlung' (أي الاستجماع)[23]، ويذهب إلى أن **الاستجماع** هو

---

(21) انظر: **M. ZARADER: Heidegger et les paroles de l'origine**، ص. 164.

(22) هيدغر: **Vorträge und Aufsätze**، ص. 202؛ (**Essais et conférences** ، ص. 253).

(23) اخترنا أن نشتق من نفس المادة اللغوية المقابلات العربية لمراتب الجمع الثلاث التي ميزها «هيدغر»، وهي على التوالي: وlesen (= الجمع) وsammeln (= التجميع) و versammeln (= الاستجماع)؛ إذ لا يخفى أن صيغة «التجميع» أقوى من صيغة «الجمع»، حيث إنها تكون =

الأصل في كل تجميع، لأنه التجميع الأمثل والكاشف عن حقيقة التجميع[24].

ثم يمضي «هيدغر» إلى الوصل بين المعنيين اللذين استخرجهما للفعل اليوناني: 'legein'، وهما: «الوضع» و«الجمع»؛ وقد نتصور من جانبنا وجوها لهذا الوصل تختلف باختلاف طريقة تركيب اللفظين فيما بينهما، هل هي الإضافة أم الإسناد؟ وعلى هذا، فقد يكون 'legein' هو «وضع المجموع» أو «جمع الموضوع» أو يكون هو «الوضع الجامع» أو «الجمع الواضع»؛ وإذا نحن حمَلنا الجمع على معنى «التجميع»، فقد يكون 'legein' هو «وضع المجمَّع» أو «تجميع الموضوع» أو يكون هو «الوضع المجمِّع» أو «التجميع الواضع»؛ أما إذا نحن حملنا الجمع على معنى «الاستجماع»، فإن 'legein' يكون هو «وضع المستجمَع» أو «استجماع الموضوع» أو يكون هو «الوضع المستجمِع» أو «الاستجماع الواضع»؛ بيد أن «هيدغر» لا يصرح إلا بواحد منها، فيعرِّف «اللوغوس» (= 'O Logos') بأنه **«الوضع الجامع»** (= 'Die lesende Lege')، مرتقيا به إلى معنى **«الوضع المجمِّع»**.

وبيان ذلك أن «هيدغر» لا يكتفي بالوضع كيف اتفق، بل هو عنده وضع مخصوص، إذ يوجب أن يكون «الموضوع» شيئا أُلقِي بين أيدينا، فـ«الموضوع» هو **المُلقَى بين الأيدي** (= 'Das Vor-Liegende')؛ وليس هذا فقط، بل ينبغي أن يكون فعل الإلقاء واقعاِ على **مجموع** الشيء، وليس على بعضه، فـ«الموضوع» هو بالذات **الشيء المُلقَى بجَمعيته بين الأيدي** (='Das beisammen-Vor-Liegende')، فيكون الوضع هو **إبقاء ما أُلقِي مُلقىً بجمعيته بين الأيدي**، لكن هذا لا يفيد أبدا الإعراض عما صار ملقىً بكليته بين الأيدي، ولا هو يفيد، على العكس من ذلك، إحداث الهيئة التي عليها الشيء الملقى، وإنما مفاده أن لنا **عناية** بما هو ملقى بين أيدينا، لأنه يعنينا، وأن هذه العناية تتجلى في **حفظ** هذا الشيء الموضوع **والإبقاء** على كونه ملقى بجمعيته بين أيدينا، وما ذاك إلا لأن هذا الملقَى **قد خرج من حال الخفاء إلى حال الظهور**، فنكون نحن مطالبين بحفظ هذا الظهور الذي هو عبارة عن **حضور** الملقَى بين أيدينا.

ولما كان إبقاء هذا الإلقاء فعلا يقضي، على ما تقدم، **بتجميع** القلب عليه أو قل باصطلاحنا **حضور** القلب فيه، وكان هذا الشيء الملقَى بجمعيته محفوظا في حضوره،

= بمعنى «التكثير»، أما «الاستجماع»، فإنه يفيد معنى «تمام التجمع»، إذ يقال: «استجمع الشيءُ» والمراد أنه اجتمع من كل جانب، فيكون أبلغ في أداء الجمع.

(24) ZARADER : المصدر السابق، ص. 165.

فإن «إبقاء الإلقاء» يصير عبارة عن **فعل يكون فيه حضور القلب ويكون معه حضور الملقَى بكليته**؛ وبهذا يكون حد 'legein' ، في كلمة «هيدغر» الجامعة: «أنه هو الوضع، والوضع هو الفعل المجمَّع في ذاته الذي يُبقي ما هو حاضر بجمعيته ملقى بين الأيدي»[25]، ويكون «اللوغوس» في أصله دالا على معنى «إبقاء الحاضر بجمعيته ملقى بين الأيدي» أو قل باختصار «حفظ الشيء في حضوره».

ولما استتب لـ«هيدغر» التحليل التأثيلي للفعل اليوناني: 'legein' ، وظفِر بمعناه الحقيقي الذي هو «الوضع»، انعطف على توضيح وجه الصلة بينه وبين معنى «القول» أو «الكلام» الذي اشتهر به هذا اللفظ، نافيا أن يكون هذا الفعل قد تطور معناه من الدلالة على «الوضع» إلى الدلالة على «القول»؛ فبيَّنَ كيف أن التصور المألوف لـ«القول» ـ وهو تصور يجعله مرادفا لـ«التعبير» ـ لا يصادف ألبتة الصواب، لأن مدلول «التعبير» يتحدد بواسطة التصويت الذي تحدثه جارحة اللسان، وهو ما لا يمكن أن تتحدد به ماهية القول، لأن هذه الماهية أعظم من أن تكون حقيقتها صوتية، وإنما حقيقتها أصلا وجودية، والوجود اللغوي لا يحويه صوت مسموع كالنطق بالحروف، وإنما يتجلى في نور الوجود كالبرق الخاطف[26]؛ ولما كان هذا التجلي النوراني أمرا وجوديا خالصا، فَبِـه وحده ينبغي أن تتبين ماهية القول، وفي هذا التجلي الذي شهده فجر التاريخ الإنساني، ظهر بالفعل، لا تطابقُ القول والتعبير كما قيل، وإنما **تطابق القول والوضع**، فالقول في وجوده وضع والوضع في أصله قول[27]؛ فالـ'Legein' إذن حقيقة جامعة للقول والوضع، وهذا هو السر المكنون الذي غاب عن الظنون؛ فلنتأمل إذن دلائل هذا التطابق الكاشف عن ماهية القول في هذا السياق الوجودي الصريح.

فمتى كان القول وضعا، لزم أن يصدق عليه ما يصدق على الوضع، فحكم الشيء حكم مثله؛ لذا، فكما أن مقتضى الوضع هو إبقاء المُلقَى على إلقائه بين أيدينا، فكذلك مقتضى القول هو هذا الإبقاء عينه، وكما أن مقتضى الأول أن يجمع الملقَى، بل أن يستجمعه، وأن يدوم على هذا الاستجماع، فكذلك مقتضى الثاني أن يقوم بهذا

---

(25) هيدغر: **Vorträge und Aufsätze**، ص. 203؛ (**Essais et conférences**، ص. 255)، وصيغة الأصل الألماني هي:
'Legein ist legen. Legen ist: in sich gesammelt vorliegen-Lassen des beisammen-Anwesenden'.

(26) هيدغر: نفس المصدر، ص. 214، ص. 221؛ (نفس الترجمة، ص. 269، ص. 277).

(27) هيدغر: نفس المصدر، ص. 204؛ (نفس الترجمة، ص. 256).

الاستجماع وأن يقوم عليه؛ بيد أن الأصل الوجودي للقول يجعل لإبقاء القول دلالة خاصة، وهو أنه إبقاء **إظهاري، لا إخباري**؛ فالقول لا يُخبر عن الملقَى في غيابه، وإنما **يظهره للعيان**، أي يريه للأبصار ويُسمعه للآذان[28]، وهيهات أن يكون المراد بـ«العيان»، كما قد يسبق إلى الفهم من ذكر حاستي البصر والأذن معه، الاتصال الحسي بالأشياء، أي «التجربة الحسية»، لأن هذا أمر لا يحتاج إلى القول الذي بلغ النهاية في جمع الفكر عليه، وإنما المراد الاتصال القلبي بالأشياء، أي **التجربة القلبية** كما هي التجربة الشعرية وإن كان «هيدغر» يسميها «التجربة الفكرية»، حاملا لفظ «الفكر» على معنى يخرجه كليا عن مدلول «النظر العقلي» كما جرى به الاستعمال، فلا يبقَى إلا أن يكون تحققا قلبيا خاصا، فيكون البصر **بصيرة** والسمع **إصغاء**؛ وبهذا، فإن الإظهار الذي ينهض به إبقاء القول للمُلقَى على حال إلقائه عبارة عن **إشهاد، لأن** حقيقة الإشهاد هو جَعْل الأشياء تُشهَد بعين القلب، لا بعين الرأس.

ولا أثلج لصدر «هيدغر» من أن يجد اللفظ الدال على«القول» في اللغة الألمانية يفيد في ذات الوقت مدلول «الإشهاد»، وما ذاك إلا اللفظ الأعم والأكثر استعمالا: 'sagen' ، إذ يطلعنا «هيدغر» على أن هذا الفعل اشتُق من الفعل الألماني القديم: 'sagan'، وهو «يفيد: أشار، أظهر، أرى وأسمع»[29]، وماذا لو بلغ إلى علمه أن اللغة العربية تضم أكثر من لفظ واحد يجمع في فائدته بين معنى «القول» ومعنى «الإظهار»، أشهرها لفظ «البيان» من «بان»، أي ظهر، ومدلوله «المقال الذي يكشف عن حقيقة الحال»، وأيضا لفظ «الإبانة» من «أبان»، أي أظهر، ومدلولها «سلوك طريق البيان»، أي «الإتيان بالمقال الذي يكشف عن حقيقة الحال»؛ ويجمل بنا أن نذكر بهذا الصدد أن ما رآه «هيدغر» من أن «اللوغوس» يجمع بين المعنيين المذكورين: القول والإظهار، يزكي بما لا مزيد عليه ما ذهبنا إليه في بعض محاضراتنا من أن المقابل العربي الأمثل للكلمة اليونانية الجامعة: 'Logos' هو بالذات لفظ «البيان»؛ وقد توصلنا إلى هذه الحقيقة من طريق غير طريق «هيدغر» الطويل؛ ويتمثل طريقنا في ملاحظة أمرين اثنين، أحدهما **دلالي، إذ** استُعمِل لفظ «البيان» في المدلولين اللذين اشتهر بهما لفظ «اللوغوس»، وهما «العقل» و«القول»، فقد سميت العبارة المنطقية بيانا كما سميت العبارة اللغوية بيانا[30]؛

---

(28) هيدغر: **Unterwegs zur Sprache**، ص. 252؛ (**Acheminement vers la parole**، ص. 152).

(29) هيدغر: نفس المصدر، ص. 252؛ (نفس الترجمة، ص. 239)، وصيغة الأصل الألماني هي:
' "Sagen" heisst: zeigen, erscheinen-, sehen- und hören-lassen'.

(30) يسمي ابن حزم علم المنطق بـ«البيان»، ارجع إلى ما ذكرناه في هذا الموضوع في كتابنا: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط. 1، ص. 332-334.

والثاني **تداولي**، فقد كانت شهرة «البيان» في المجال التداولي الإسلامي العربي تضاهي شهرة «اللوغوس» في المجال التداولي اليوناني كما كان اقتران «البيان» بالمسألة الدينية الكلامية في المجال الإسلامي لا يقل عن اقتران «اللوغوس» بالمسألة الوجودية الإلهية في المجال الإغريقي، ذلكم هو الطريق الذي جعلنا نرى في الكلمة العربية ترجمة لا تعادلها ترجمة في أداء المراد من الكلمة اليونانية، نقول هذا لمن أراد من المترجمين الإبداع الأسمى لا الاتباع الأعمى.

وليس هذا فقط، بل إن اللسان العربي جعل من «الإظهار» وضده «الإخفاء» مقولتين إجرائيتين تنفع في تحديد الأقوال وتصنيفها، فتختلف الأقوال باختلاف درجات **الظهور والخفاء** فيها، وهذا باب أفاد فيه علماء الأصول وأجادوا، ولا يتسع هذا الموضع للخوض فيما به جاءوا؛ وحسبنا أن نذكر من مصطلحاتهم واحدا كُتِب له أن يتلقفه المحدَثون و«الحداثيون» على السواء ويشيعون استعماله إلى حد بعيد، حتى بدا نازلا عند المتأخرين منزلة «البيان» عند المتقدمين، ألا وهو: «النص» ! فهذا المصطلح، الذي يفيد عند جمهور الأصوليين إجمالا معنى «القول الذي دل بصيغته وحدها على المقصود الأصلي من إيراده»، مشتق من الفعل: «نصَّ»، ومدلوله اللغوي هو: «رفع وأظهر»، بمعنى أن النص هو **الإظهار بواسطة الرفع**؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يكون هذا الإظهار مخالفا في مقتضاه للإظهار الذي تضمنه «اللوغوس»، مادام **إظهارا بواسطة الوضع**، والرفع والوضع لا يجتمعان، والواقع أن استعمالات «هيدغر» للفظ «الوضع» ليس فيها ألبتة معنى «الحط»، وإنما أقرب معنى إليها هو «البسط»، والرفع قد يكون بسطا كما يكون الوضع بسطا، فإذن لا تعارض؛ ولا نظن إلا أن مراد «هيدغر» هو بالذات **البسط الرافع** متى علمنا أن المبسوط هو، في نهاية المطاف عنده، الوجود الأصلي كما سيتضح، وهل يُرفع إلا الأصل! وبهذا، يجوز لنا أن نقول: إن حقيقة «اللوغوس» هي **حقيقة نصية** كما هي **حقيقة بيانية**.

ولنرجع إلى ما كنا بسبيله من حقيقة الإشهاد التي يختص بها القول، فنقول: إن الإظهار لا يكون إشهادا تاما حتى يكون المُظهَر، لا الشيء الحاضر ـ أو الموجود ـ في حد ذاته، وإنما الشيء الحاضر ـ أو الموجود ـ في قيام الحضور ـ أو الوجود ـ به، فالمشهود إذن هو **الحضور**، أي حضور الشيء الحاضر، أو هو **الوجود**، أي وجود الشيء الموجود[31]، ويكون إشهاد هذا الحضور أو الوجود هو جمع المُلقَى بين الأيدي

---

(31) هيدغر: **Vorträge und Aufsätze**، ص. 204، ص. 239؛ (**Essais et conférences**، ص. 256، ص. 299).

والبقاء على هذا الجمع؛ فالإشهاد إذن هو عبارة عن تجميع القلب على الحضور أو الوجود؛ وليس يُفهم من هذا أن الإشهاد سبب في هذا الحضور أو الوجود، بل العكس هو الصحيح[32]؛ ذلك أن مقتضى الحضور ليس هو الخروج من حال العدم إلى حال الوجود، وإنما هو الخروج من حال الخفاء إلى حال الظهور، بمعنى أن الحضور ـ أو الوجود ـ إنما هو عبارة عن انكشاف ورفع للحجاب، ولا انكشاف بغير تجلي **الحقيقة**، فينحصر فعل الإشهاد في الإبقاء على هذا الانكشاف، لأن المنكشف قد يعود في كل آن إلى الانحجاب، مُؤثِرا على نور حضوره ظلمةَ الغياب؛ **فالإشهاد إحضار**، لا بمعنى «الإخراج من الغيب»، وإنما بمعنى «**الإمداد في الحضور**»، **والإشهاد إيجاد**، لا بمعنى «الإخراج من العدم»، وإنما بمعنى «**الإمداد في الوجود**»؛ ولما كان الانكشاف لا يمنع من رجوع جديد إلى الخفاء ، فإن الإشهاد، بجمعه للمنكشف واستجماعه له، يكون متعاطيا انتزاعه من الخفاء، مما يدل على أنه لا انكشاف بغير انحجاب، كأنما الانحجاب ذخيرة الانكشاف؛ وبهذا، يظهر أن **القول كشف وحجب معا**، فهو حاجب في كشفه وكاشف في حَجْبه[33].

وإذ عرفتَ أن القول جمع، ثم إشهاد، فكشف، فاعلمْ أن هذه الأوصاف ليست لها رتبة واحدة، فأعلاها رتبة الكشف، يليه الإشهاد، فالجمع؛ فلولا تجلي الحقيقة، لما حصل إشهاد، فيكون الكشف هو الأصل في الإشهاد، ولولا وجود الحضور، لما حصل جمع، فيكون الإشهاد هو الأصل في الجمع، فإذن حقيقة القول أنه لا يجمع إلا لأنه يُشهِد، ولا يُشهد إلا لأنه يكشف؛ وإذا ظهر أن مدد الكشف هو الذي يورِّث القول إشهاديته، فجامعيته، وكان هذا المدد هو تجلي الحقيقة الوجودية[34]، فقد وجب أن لا ينفك القول عن الوجود، فالوضع الجامع الذي يتحدد به القول ليس، في نهاية المطاف، إلا الماهية الحضورية التي يتحدد بها الوجود؛ وفي هذا الشأن يقول «هيدغر»:

«ماذا عساه كان يحصل لو أن «هيرقليطس» ـ ومن بعده الإغريق ـ تفكروا بالخصوص في ماهية اللغة (= 'Die Sprache') على أنها 'Logos' (= «لوغوس»)، أي على أنها هي الوضع الجامع؟ لا شيء يحصل أقل من هذا، وهو أن يكون الإغريق قد تفكروا في ماهية اللغة بناء على ماهية الوجود، بل يكونون قد تفكروا فيها على أنها هي هذا الوجود عينه، ذلك أن 'O Logos' (= اللوغوس)

---

(32) هيدغر: نفس المصدر، ص. 204-205؛ (نفس الترجمة، ص. 256-257).

(33) هيدغر: نفس المصدر، ص. 212؛ (نفس الترجمة، ص. 267).

(34) هيدغر: **Was heisst Denken?** ، ص، 105؛ (**Qu'appelle-t-on penser?** ، ص، 165).

هو الاسم الذي يدل على وجود الموجود»[35].

غير أن هذه الحقيقة على جلالها ـ يقول «هيدغر» متحسرا ـ انحجبت عن الإغريق انحجابا، فقد نظروا إلى اللغة، لا بناء على وجود الموجود، وإنما بناء على الصوت المسموع، مع أن نور هذه الحقيقة قد تجلى لهم في مطلع الفكر الغربي حينما جعل مفكرهم: «هيرقليطس»، من اللوغوس اسما مفردا حاملا لوجود الموجود، لكن هذا النور المتجلي كان كالبرق الخاطف، فلا أحد أبصر شعاعه ولا أبصر ما أضاءه.

وهكذا، فمن خلال تتبعنا لدلائل التطابق بين «القول» و«الوضع» الذي استند فيه «هيدغر» إلى التحليل التأثيلي للفعل اليوناني: 'legein'، استطعنا أن نتبين كيف أن «هيدغر» تمكّن من أن يبني على هذه الحقيقة اللغوية المتغلغلة في النسيان حقائق متغلغلة في التفلسف، أكثرها إمدادا للفكر تلكم الحقيقة الباهرة التي تقول: «إن اللغة تحمل سر الوجود».

2.2 ـ مثال المفهوم الألماني: 'EREIGNIS' (= «الإيراغْنِس»)

إذا كان مثال 'legein' يوضح كيف أن «هيدغر» يستثمر المدلول اللغوي في بناء المعنى الفلسفي، فإن مثال 'ereignen' يجمع إلى استثمار المدلول اللغوي استثمار الصيغة الاشتقاقية، حتى إذا ترددت هذه الكلمة بين معان لغوية تختلف باختلاف أصولها الاشتقاقية المحتملة، اندفع «هيدغر» في تقلد هذا الاختلاف، موظفا له أيما توظيف في إحداث منعطف عجيب في مذهبه الفلسفي، ونحن الآن نأتي على بيان ذلك.

2.1.2 ـ الأصول الصرفية لمفهوم 'EREIGNIS': يأخذ «هيدغر» بالرأي الذي يقول بأن الفعل: 'ereignen' مشتق من الفعل: 'er-äugen'[36]، وقد اشتُق هو بدوره من الفعل: 'äugen' وأداة الصدر: 'er'؛ أما الفعل: 'äugen'، فمعناه : «حدَّد البصر إلى»، أو «حدَّق إلى»، وهو مشتق من الاسم: 'Auge'، أي العين؛ ونجد في اللسان العربي فعلين مشتقين، هما الآخران، من لفظ «العين»، ويفيدان من معنى «التحقق بالنظر» ما يفيده هذا الفعل الألماني من معنى «شدة النظر»، أحدهما فاشي الاستعمال، وهو: «عايَن»، فيقال: «عاين الشيء»، أي «رآه بعينه»، والثاني كاد أن يضمحل من الاستعمال، وهو الفعل المتعدي: «تعيَّن»، فيقال: «تعين الشيءَ» (بفتح الهمزة)،

(35) هيدغر: **Vorträge und Aufsätze**، ص. 220؛ (**Essais et conférences**، ص. 277).

(36) هيدغر: **Identität und Differenz**، ص. 24-25، (**Questions I**، ص. 270)؛ وأيضا، **Unterwegs zur Sprache** ص. 260، (**Acheminement vers la parole**، ص. 248).

ومعناه: «رآه **عيانا**، أي بعينه»؛ وأما أداة الصدر: 'er'، فتفيد في هذا السياق الدخول في الفعل أو الحمل عليه، بحيث تكون التعدية بواسطة الفعل: «جعَل» أو التعدية بواسطة الهمزة أو التشديد في أبنية الأفعال العربية أقرب من غيرهما لأداء هذه الفائدة التي تحملها الأداة الألمانية؛ فيكون معنى الفعل المركب منهما: 'er-äugen' هو: «جعَل الشيء **معايَنا**» أو «جعَل الشيء **نُصْب الأعين**»، والمعاينة **والمشاهدة** شيء واحد، فيكون معنى هذا الفعل أيضا: «جعل الشيء **مشاهَدا**».

كما أن «هيدغر» لم يُخفِ رضاه عن رأي ثان يجعل الفعل: 'ereignen' مشتقا من الفعل: 'eignen'، الذي اشتهر في الاستعمال بصيغته الانعكاسية: 'eignen (sich)'[37]، وقد اشتُق هو أيضا من اسم الصفة: 'eigen'، ويفيد: «خصوصي» أو «شخصي» أو «ذاتي» بمعنى «ما هو للذات» في مقابل «ما هو للغير» أو «عيني» بمعنى «ما تعلق بالعين» في مقابل «ما تعلق بالغير»، إذ «عيْنُ الشيء» هي ذاته ونفسه وشخصه، فيكون الفعل: 'eignen' بمعنى «خصَّ»، فيقال: «خص الشيءَ بشيء»، أي «جعله مخصوصا به»، وأيضا بمعنى «عيَّن»، لا في مدلول «حدَّد» كما هو الغالب في استعمال هذا اللفظ، وإنما في مدلول «علَّق بعين»، أي بذات، فنقول: «عيَّن الشيء»، أي «جعله عينيا» بمعنى «جعله خصوصيا» أو «جعل له عينا» بمعنى «جعل له ذاتا»؛ وواضح أن هذا المدلول الثاني أخص من المدلول الأول، فكل «تعليق بالعين» تحديد، لكن ليس مع كل تحديد تعليق بالعين.

وأخيرا إن الفعل: 'ereignen' يطابق في بنيته الصرفية فعلا انعكاسيا مألوفا، بل مبتذلا، وهو: 'ereignen (sich)'، ويعني: «حدَث» أو «وقع» أو «حصل»، الأمر الذي جعل معاني هذا تنتقل إلى ذاك ولو أن «هيدغر» أبدى بعض التحفظ بصدد هذا الفعل المتداول[38]؛ وليس من المتعذر أن نظفر في العربية بفعل مشتق من لفظ «العين» كما هو الفعل الألماني الأول، مع احتماله الدلالة على معنى » الحدوث» و«الوقوع» كالفعل الألماني الثاني، فضلا عن أنه لا يقل استعمالا وذيوعا عنه، وما ذاك إلا الفعل اللازم: «تعيَّن»، فيقال: «تعين الشيءُ»، وقد غلب على هذا القول حمله على معنى «تحدَّد الشيء»، وليس هو المراد هنا، لكن قد يُحمل أيضا على وجه آخر، وهو: «تحقق في عين» أو قل «تشخص»؛ وبيِّن أن كل «تحقُّق في عين» ـ أو قل كل «تحقق عيني» ـ إنما

(37) هيدغر: **Unterwegs zur Sprache**، ص. 259، (**Acheminement vers la parole**، ص. 247).

(38) هيدغر: **Zur Sache des Denkens**، ص. **21**؛ (**Questions IV**، ص. 42).

هو حدوث ووقوع وكل حدوث أو وقوع إنما هو تحقق في عين، فيصح أن نجعل معنى «تعين» هو حدَثَ أو وقَعَ؛ والفرق بين 'ereignen (sich)' و«تعين» هو أن الأول لزم رتبة الاستعمال المبتذل ولم يترقَّ عنها إلى رتبة الاصطلاح المقرَّر، في حين أن الثاني انتهض مترقيا عن الابتذال واقتحم مجال الاصطلاح، إذ نظر فيه النظار المسلمون ودارت عليه مناظراتهم، وليس في هذا الفرق قطعا ما يضر بصلاح الثاني لهذا السياق الفلسفي، بل إن العكس هو الصحيح: فما كان يطلبه «هيدغر» في الاستعمال الطبيعي الألماني ليجعل منه مدلولا صناعيا، نجد أن «تصنيعه» قد حصل من ذي قبل في اللسان العربي، فيوفي بمطلوب هذا الفيلسوف كما يغنينا عن معاودة التصنيع.

وبهذا، يظهر أن فعل 'ereignen' ارتبط بمدلولات لغوية ثلاثة، وهي : «عاين» و«عيَّن» و«تعين» على الوجوه التي ذكرناها، واسم المصدر منه هو: 'Ereignis' (=«إيرانْغنِس»)، فيكون هذا الاسم جامعا بين معاني «المعاينة» و«التعيين» و«التعين»؛ ولما كانت هذه المعاني في أصلها الألماني تبدو متباعدة فيما بينها، فقد ادعى «هيدغر» ـ وتبعه في ذلك مترجمو مؤلفاته ـ أن نقل هذه الكلمة إلى غير اللسان الألماني متعذرة تعذر نقل «اللوغوس» اليوناني أو «الطاوُ» الصيني[39]، مما جعل الدارسين ومؤرخي الفلسفة في الألسن الأخرى يقتصرون على ذكرها بلفظها الأصلي في نصوصهم، وهذا ادعاء كان يصح لو أن تعذر النقل لا يجري على كل الألفاظ المأخوذة من الخطاب الطبيعي، فما ثبت أن لفظا طابق لفظا آخر في لسان واحد من جميع الوجوه، فكيف يَثبُت أن لسانا يطابق لسانا آخر، وواقعهما مختلف وتاريخهما أشد اختلافا! والحق أن كل دخول في هذه المطابقة هو من باب التجني على اللسان المنقول إليه والإساءةِ إلى أهله، محوا لذاتهم وتضييقا لعقلهم؛ والقاعدة المتبَعة عندنا هي أن **الأصل في القول تعذُّرُ النقل، ولا يصار إلى جوازه، حتى يقوم الدليل على خلافه.**

وقد قام الدليل عندنا على أن نقل المعاني الثلاثة لهذا الاسم الفرد إلى العربية غير متعذر، فقد توخينا أن نشتقها جميعا من مادة لغوية واحدة هي: /ع ي ن/ ، فأحدها **المعاينة (أو العِيان)**، وهي «كون الشيء بحيث يصير **مشاهَدا**»، والثاني **التعيين**، وهي «كون الشيء بحيث يصير **خصوصيا**»، والثالث **التعين**، وهي «كون الشيء بحيث يصير **متحققا**»؛ وبذلك نكون قد وافقْنا اللغة الألمانية في استعمالها ألفاظا متقاربة في أداء

(39) هيدغر: **Identität und Differenz**، ص. 24، (**Questions I**، ص. 270).

المعاني الثلاثة التي تحملها كلمة 'ereignen'، وهذه الألفاظ هي: 'er-äugen' و 'eignen' و 'ereignen (sich)'، هذا إذا لم تكن اللغة العربية أوفق في الجمع بينها من اللغة الألمانية نفسها، لأن تقاربها في هذه الأخيرة ليس تجانسا في أصولها الصرفية، وإنما هو مجرد تشابه في مخارجها الصوتية، بينما هو في العربية تجانس صرفي لا غبار عليه.

وعلى اختلاف هذه المدلولات فيما بينها، فإن «هيدغر» سيأخذ بها جميعا، زيادة أو نقصانا، متغلغلا في لوازم كل منها، وواصلا بين هذه اللوازم، بعضِها أو كلها، وصلا مكّنه من إنشاء فكر غاية في الأصالة والطرافة؛ ومن هذه الجهة، لا يمكن أن يكون **الجمع الاشتقاقي** بين هذه المدلولات الذي تعاطينا له في لغة النقل، على تفرق صيغها في لغة الأصل، إلا خادما **لجمعها الفلسفي** الذي تعاطى له «هيدغر»، فيكون اللسان العربي قد استوفى غرض «هيدغر» الفلسفي ـ وهو الشغوف بلسان قومه ـ بما لم يستوفه هذا اللسان، على اتساع مفرداته وتنوع مسالكه في الاشتقاق، وهل من عجب أن يكون في العربية من أسباب التفلسف ما يزيد عما في الألمانية درجات؟ فهل يعز على مثلها أن تكون أوسع وأوعب لفكر الفلاسفة من اللغات التي يتكلمون، على تعلقهم الشديد بلغاتهم واستثمارهم لصنوف أسرارها فيما يتأملون ويبدعون!

2.2.2 ـ المقابل العربي لمفهوم 'EREIGNIS': بعد أن اجتمعت لنا المقابِلات العربية للمدلولات الثلاثة المطلوبة واجتمع لنا اشتقاقها من نفس الجذر، لم يبق لنا إلا أن نظفر باللفظ العربي الذي يجمعها، بحيث تكون هذه المقابلات أقساما مندرجة تحته؛ وحقُّ هذا الاندراج أن لا يكون اندراج الأجزاء في الكل، وإنما اندراج الجزئيات في الكلي، نظرا لأن الحالة الأولى تجعل الاسم لا يصدق على أقسامه منفردة، وإنما مجتمعة فقط، بينما الحالة الثانية تجعل الاسم يصدق على أقسامه، منفردة ومجتمعة معا، على أن الاسم الهيدغري الجامع: 'Ereignis' (= «إيرايْغنِس») ينطبق على هذه المدلولات فُرادى ومثنى وثلاث كما سيتوضح ذلك في موضعه؛ وحتى نكون على يقين من أن المقابل العربي المختار يحمل نفس القوة الانطباقية التي يظهر بها لـ«الإيرايْغنِس»، آثرنا أن يرد هذا المقابل بالصيغة التي اشتهرت في الممارسة الفكرية الإسلامية بالدلالة على المعنى الكلي، وهي، على التعيين، الصيغة الاسمية التي تكون بواسطة ياء المصدر الصناعي كما إذا قلنا بالإضافة إلى المعاني السابقة المثبتة: «العيانية» أو «التعيينِية» أو «التعيُّنية»؛ وما أن شرعنا في تقليب النظر في هذا الأمر، حتى ظهر لنا في الأفق خياران اثنان كلاهما موافقٌ لمبدإ الجمع الصرفي ومبدإ الجمع الفلسفي اللذين أتينا على

ذكرهما، أحدهما أن نأخذ اللفظ الجامع المطلوب من جذر لغوي يختلف عن الجذر الذي أخذنا منه أسماء هذه المعاني الثلاثة، والثاني أن نأخذ هذا اللفظ الجامع من نفس الجذر الذي أخذنا منه أسماء هذه المعاني.

أما الخيار الأول، فإن الأخذ به يجعلنا نقف على مصطلح عربي مشهور قد يدل على المراد من «الإيرايْغنِس»، وهو: «الهوية»؛ وتوضيح ذلك كما يأتي:

إن «**الهوية**» تتصل بـ«الإيرايْغنِس» من وجهين جوهريين: **أولهما**، أن «الهوية» تضاد «الغيرية»، أي لها مدلول «مطابقة الشيء لنفسه»، وهو معنى خصص له«هيدغر» محاضرته السالفة الذكر: 'Identität und Differenz'، أي «الهوية والغيرية» كما أنه ما فتئ في تحليله لنصوص الحكماء اليونانيين من الكلام عن «مسألة الذات والغير»، ويظهر أنه يرى في الهوية بمعنى «مطابقة الشيء لنفسه» ضابطا من ضوابط «الإيرايْغنِس»، حتى قال أحدهم: «إن 'الإيرايْغنِس' هو الاسم الخاص بالهوية في الطور ما بعد الميتافيزيقي من فكر 'هيدغر'»(40)؛ وليس في حمل «الإيرايْغنِس» على هذا المعنى ما يتنافى مع تسليمه بمبدإ تداخل الأضداد على طريقة قدماء اليونان، هذا المبدأ الذي انبني عليه «الإيرايْغنِس» هو أيضا كما سيتضح لك.

والوجه الثاني، أنه يحتمل الدلالة، لا على الموجود الجزئي، ولا على حتى الموجود الكلي، بل على أصل الوجود بأسره كما هو الأمر في استعمال بعض الصوفية لهذا المصطلح، لا سيما وأنهم يضعون في الاعتبار أصله الاشتقاقي، أي «هو»، ويجعلون من «**الهُو**» الأصل الوجودي الناطق بالربوبية (ابن سبعين مثلا) كما يجعل منه بعض فلاسفة الإسلام المبدأ الذي لا يتوقف على غيره ويتوقف عليه غيره (ابن سينا مثلا)، ونجد «هيدغر» يقترب من هذا المعنى عندما يقرر أن سر «الإيرايْغنِس» قائم في القول الشائع: 'Es gibt'، أي «هناك»، مع العلم أن نقلها الحرفي: «هو يُعطي»، ثم يقرر أن سر سر هذا المفهوم قائم في جزئه: 'Es'، أي «هو»، وهذا التقرير الذي جاء به «هيدغر» وتقدَّمه في النهوض به رجال التصوف لا يخلو اللسان العربي من الأدلة التي تثبته، ذلك أن أغلب أسماء الإشارة وبعض أسماء الضمائر فيه تبتدئ بحرف الهاء؛ ولعلنا نصادف الصواب إن خمّنا أن الهاء إنما هي في أصلها اختصار لـ«هو»، يؤيد هذا التخمين المعنى الذي أورده لها عبد الرزاق الكاشاني في كتابه: **اصطلاحات الصوفية**،

---

(40) **GREISCH: La parole heureuse**، ص. 360.

وهو: «الهاء اعتبار الذات بحسب الظهور والوجود»[41] ولو أننا لا نوافقه في ما أقره من وجود تضاد بين هذا الحرف وبين «هو»، قائلا: «إن الهو اعتبار الذات بحسب الغيبة والفقد» وذلك لِما اشتهر عند جمهور الصوفية من دلالته على الوجود، فضلا عن كونه يُعَد أعرف المعارف، وهل تكون المعرفة إلا في ما هو موجود لا مفقود، وفي ما هو حاضر لا غائب!

وإذا صح أن هذا الضمير هو الأصل في حمل حرف الهاء على المعنى الموضوع له، جاز أن تحتوي كل بنية من البنيات المقدَّرة للأسماء المصدرة بالهاء الضمير: «هو»؛ ومثال ذلك أسماء الإشارة الآتية: «هنا» و«هذا» و«هؤلاء» التي قد تكون فيها هذه البُنَى هي على التوالي: «هو ـ نا» و«هو ـ ذا» و«هو ـ ألاء»؛ وكذا أسماء الضمائر التالية: «هي» وهما» و«هم» التي قد تكون بناها المقدرة هي على التوالي: «هو ـ ي» و«هو ـ ما» و«هو ـ م»، مع ما تحتمله هذه البنيات من التغييرات، إن حذفا أو زيادة، وهذا منا مجرد فرض ليس هذا موضع الدخول في تحقيقه.

ومن هنا لا تخفى على ذي تحصيل الوجوه التي يدل بها مصطلح «الهوية» على المفاهيم الفرعية الثلاثة التي ينقسم إليها مقابله الألماني: «الإيرايْغنِس»؛ فمفهوم «المشاهدة» أو «المعاينة» يبرز فيه من جهة تضمنه لـ«الهاء» التي هي، على ما اتضح، حرف إشاري، ولا إشارة إلا مع المعاينة، فضلا عن أنه قيل في الضمير: «هو»، الذي يُعَد أصل هذا الحرف: «إنه أعرف المعارف»، ولا يصدق هذا الحكم على شيء صِدقَه على أسماء الإشارة، فيكون هذا الضمير قد أُنزِل منزلتها في التعلق بالمعاينة؛ وليس لقائل أن يقول: إن المعاينة لا تليق برتبة الهوية، لأنا نقول: إن المعاينة المقصودة لـ«هيدغر»، كما مضى، ليست أبدا المشاهدة الحسية التي يشترك فيها الإنسان مع الحيوان، وإنما المشاهدة القلبية التي يختص بها الشاعر، ويستمدها منه المفكر كما يُفهَم من قوله، هذا إن لم تكن هي المشاهدة الروحية كما تتجلى في تجربة الصوفي؛ وأما مفهوم«التحقق» أو التعين»، فدلالة مصطلح «الهوية» عليه هي في الوضوح غير محتاجة إلى الإطناب فيها، إذ الهوية هي، على ما تقدم، الوجود، والتحقق هو الوجود عينه؛ وأما مفهوم «الخصوصية» أو «التعيين»، فيدل عليه مصطلح «الهوية» من جهة أن قوام الهوية هو الخصوصية، فلا تكون الهوية إلا بما لا ينفك عن الذات، وعدم الانفكاك عن

---

(41) عبد الرزاق الكاشاني: **معجم اصطلاحات الصوفية**، تحقيق عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، 1922، ص، 71.

الذات هو مقتضى الخصوصية، ثم إن حد الهوية لا يكون إلا بمبدإ المطابقة الذي مقتضاه أن الشيء هو هو، والحال أن هذه المطابقة هي نهاية الخصوصية.

ولولا أن يسترسل بنا المقام، لنظرنا مطوّلا في مصطلح عربي آخر يضاهي «الهوية» في موافقة مدلول «الإيرايْغنِس» ولو أنه أقل استعمالا منه، وهذا المصطلح هو: «**الحَقِّية**»؛ ولنقتصر بهذا الشأن على القول بأن من معاني هذه الكلمة: «الحق» من الفعل: «حَقَّ»، أي «ثبَت»، والثبوت ليس إلا «الوقوع» أو «الحصول» الذي حددنا به المعنى الثالث لـ«الإيرايْغنِس»، ألا وهو: «التعين» ! ومنها أيضا «الحقيقة» بمعنى «ما يكون به الشيء هو هو»، وهو المدلول الذي يتبادر إلى الذهن من مفهوم «الهوية» والذي يدل عليه المعنى الثاني لـ«الإيرايْغنِس»، ألا وهو: «التعيين» ! ومنها أخيرا التحقق بمعنى الوجود في **العين** في مقابل الوجود في الذهن، وهذا الوجود العيني هو الذي تحدد به المعنى الأول لـ«الإيرايْغنِس»، ألا وهو: «المعاينة» !

ومع أن لفظ «الهوية» و«الحقية» يَصلُحان لإفادة ما يفيده نظيرهما الألماني: «الإيرايْغنِس»، فقد بدا لنا أن نتركهما إلى غيرهما لِما قد يدخل عليهما من الالتباس عند المقابلة بينهما وبين مفاهيم «هيدغرية» أخرى ترد في سياق الحديث عن «الإيرايْغنِس»، إذ يدعونا هذا السياق إلى الكلام عن «الهوية» في معناها المضاد «للغيرية»، فلا ينفعنا عندئذ أن نستعمل بصددها نفس الكلمة التي خصصناها لنقل معنى «الإيرايْغنِس»، لأنه يبعث على الخلط الصريح، كما أنه يقتضي منا الوقوف على مفهوم «الحقيقة» بمعنى «الكشف»، الذي اشتهر به «هيدغر»، فلا يفيدنا إذن أن ندل عليه بذات الكلمة التي جعلناها مقابلا لـ«الإيرايْغنِس»، لأنه يتسبب في لبس غير مقبول.

فلا يبقى لنا إذن إلا الخيار الثاني، وهو أن نأخذ المقابل العربي لـ«الإيرايْغنِس» من نفس الجذر اللغوي الذي أخذنا منه أسماء مفاهيمه الفرعية، وهو: /ع ي ن/، ونحتاج في ذلك إلى صوغ هذا المقابل في صورة اسم المصدر الصناعي، على أن تكون هذه الصورة هي نفسها التي جاء فيها المقابلان المتروكان، وهي صورة مشتقة من الجذر بزيادة الياء والتاء؛ وعليه، فإن اللفظ العربي الجامع الذي وقع عليه اختيارنا والذي يوفي بأغراض «هيدغر» اللغوية والفلسفية معا هو إذن: لفظ «**العَينِيَّة**»؛ ويبدو أن هذا المصطلح يختص بأوصاف تجعل منه، في نظرنا، أفضل مقابل عربي لـ«الإيرايْغنِس»[42].

---

(42) نشير إلى أننا وضعنا هذا المصطلح مند عشر سنوات خلَت في سياق مستقل استقلالا تاما عن =

فنحن نعلم أن «هيدغر» يجعل للتعدد الدلالي مكانة خاصة في فكره، فكل كلمة من أمهات الكلام لا ينبغي أن تكون، بحسب مسلماته، متأحِّدة المعنى، إذ يَجِب أن تتضمن على الأقل مدلولين اثنين: الأصلي والتبَعي، وإلا فإن المدلولات التبَعية تكون أكثر من واحد، لكن المدلول الأصلي يظل واحدا، تعدَّد المدلولُ التبَعي أم لم يتعدد؛ والحال أن كلمة «عيْن» تُعَد في العربية مضرب المثل لا على التعدد الدلالي فحسب، بل على «الاشتراك اللفظي» الذي يُضرَب مثلا لهذا التعدد، وإذ ذاك يكون اشتقاق المقابل من هذه الكلمة موافقا للمنزع التعددي الذي يطبع موقف «هيدغر» من أمهات الكلام.

كما نعلم أن «هيدغر» يجعل من«الإيرايْغنِس»، في مدلوله الاصطلاحي، أصل الأصول، إذ منه ينبثق الزمان، ومن الزمان ينبثق الحضور، ومن الحضور ينبثق الوجود[43]، مع العلم بأن المدلول اللغوي لهذا اللفظ الألماني لا يحمل معنى «الأصل»؛ أما المقابل العربي: «العينية»، فإنه يوفي بهذا الغرض لغة، فضلا عن التوفية به اصطلاحا، إذ من معاني «العين» معنى «المنبع»، وفي المجاز «منبع الشيء» أصله؛ ثم إن الوجود عند «هيدغر» يتحدد بالدخول في الحضور والإبقاء على هذا الحضور، ولفظ «العينية» يحمل هذا المعنى، حيث إن «العين» تفيد «الحاضر من كل شيء»؛ أضف إلى ذلك أن مقتضى الحضور هو الخروج من الظلمة إلى النور، مع العلم بأن «هيدغر»

= «الهيدغيرية»، وذلك في كتابنا: **العمل الديني وتجديد العقل**، الذي صدرت طبعته الأولى سنة 1989 (انظر الصفحات 121-129)؛ فقد وجدنا الحاجة آنذاك إلى التعبير عن **معنى دقيق يظهر في** التجربة الروحية أكثر مما يظهر في غيرها، وهو معنى معرفي لا توفي به مفاهيم «العقل التصوري» التي تقف عند الصفات الخارجية للأشياء ولا مقاصد «العقل العملي» التي تقف عند الأفعال الخارجية لهذه الأشياء، وهذا المعنى هو **«إدراك الشيء في أوصافه وأفعاله الداخلية، لا أوصافه وأفعاله الخارجية»، أو** قل بإيجاز هو **«إدراك عين الشيء»**، فظهر لنا، في حينه، صواب اشتقاق لفظه من لفظ «العين» ذاته؛ والآن وبعد أن واجهتنا ترجمة المصطلح «الهيدغري» واهتدين إلى وضع المقابِلات العربية للمعاني التي يتفرع إليها، لا يسعنا، للنهوض بهذه الترجمة، إلا الرجوع إلى هذا اللفظ الذي ابتدعناه من ذي قبل؛ فعلاوة عن كونه يشترك مع هذه المقابِلات في الاشتقاق من الجذر الواحد، فقد أسندنا إليه من الخصائص والتفصيلات في الكتاب المذكور م يوافق تعاريف هذه المقابلات ومقتضياتِها ويجعله بالتالي صالحا لهذه الترجمة ولو أن هذه الخصائص والتفصيلات جاءت في سياق التجربة الإيمانية القوية التي تكون على قانون أرباب المعرفة الصوفية في المجال الديني الإسلامي.

(43) لقد كانت هذه المعاني مدار محاضرة «هيدغر» المتأخرة: 'Zeit und Sein' (= «الزمان والوجود») المنشورة في كتابه المشار إليه أعلاه: **Zur Sache des Denkens**، ص. 1-25، (**Questions IV**، ص. 12-51).

يجعل من «النور» أو «الضياء» معنى تتحدد به الحقيقة عنده، والحال أن أحد معاني «العين» الشمس أو شعاعها، فيكون هذا المعنى، هو الآخر، قائما بمصطلح «العينية»، مما يزيد في إجرائيته في سياق الفكر «الهيدغري».

الآن، وبعد أن توضحت لنا فضائل المصطلح العربي: «العينية»، ننعطف على توضيح كيف أن «هيدغر» يستثمر مدلولاته اللغوية الثلاثة: «العيان» و«التعيين» و«التعين» في وضع استشكالاته واستدلالاته الفلسفية العجيبة.

2.3.2 ـ استثمار «هيدغر» للمعاني اللغوية لمفهوم 'EREIGNIS': إن الطريقة العامة التي اتبعها «هيدغر» في هذا الاستثمار هي ربط المعاني اللغوية لـ «إيراغنِس» فيما بينها، ثم بناء معانٍ فلسفية على كل واحد منها، مراعيا وجود هذا الربط بينها، ثم الدخول في الجمع بين هذه المعاني الفلسفية المبنية المختلفة، فاستنتاج حقائق فلسفية منها، مركَّبَة فيما بينها أو مركَّبَة مع غيرها من المعاني والحقائق التي تقررت عنده في مقامات تحليلية أخرى.

لا يخفى أن إمكانات الربط بين هذه المدلولات اللغوية متعددة لا حاجة بنا إلى بسطها، لكن فيلسوفنا اختار منها، بالأساس، واحدا جعل له الأسبقية على غيره كما جعل منه معنى مضمرا في كل واحد من هذه المدلولات، وليس هذا الإمكان الواحد إلا ترتيبا لهذه المدلولات على مقتضى علاقات ثلاث، اثنتان منها تُدرَكان ببداهة العقل، وواحدة تحتاج إلى شيء من التأمل؛ أما **أولاها**، فتقضي بأن يتقدم وجودُ التحقق على وجود المشاهدة، فلا يُشاهَد إلا المتحقق، في حين قد يوجد التحقق ولا توجد معه المشاهدة أو قل **إن التحقق شرط في المشاهدة** (**أو الشهادة**) أو، في صيغة أخرى، **إن كل مشاهَد** (**أو مشهود**) **متحقق**؛ وأما الثانية، فتوجب أن يتقدم وجودُ التحقق على وجود الخصوصية، فلا يُخصَّص إلا المتحقق، في حين قد يوجد التحقق ولا خصوصية معه أو قل **إن التحقق شرط في الخصوصية** أو، في صيغة أخرى، **إن كل خصوصي متحقق**؛ وأما الثالثة، فتستلزم أن يتقدم وجودُ الخصوصية على وجود المشاهدة، فلا يشاهَد إلا المخصَّص، أو قل **إن الخصوصية شرط في المشاهدة أو**، في صيغة أخرى، إن **كل مشاهد خصوصي**؛ والآن نصوغ هذه الحقائق باستعمال المصطلحات التي اتخذناها لهذه المداليل اللغوية، فنقول: **التعين متقدم على التعيين والتعيين متقدم على العِيان**، فيكون **التعين متقدما على العيان** أو نقول: **كل معايَن** (بالياء المفتوحة) **متعيِّن** (بالتشديد المكسور)، وكل **متعيِّن** (بالتشديد المكسور) **معيَّن** (بالتشديد المفتوح)، فيكون **كل معايَن مُعَيَّنا**.

وهكذا، يكون الترتيب الذي تأتي عليه هذه المعاني هو: التعين، ثم التعيين، فالعيان؛ وعلى أساس هذا الترتيب، يبني «هيدغر» تصوره لـ«الإيرايغنِس» أو «العينية» باصطلاحنا الذي سنأخذ به من الآن فصاعدا، ومقتضى هذا التصور أن العينية **تَعيُّن**، وأن هذا التعين يجعل الوجود **معيَّنا** ـ أي يصير به موضع تعيين ـ وأن هذا التعيين يجعل الوجود المعيَّن **معايَنا** ـ أي يصير به موضع معاينة؛ فالعينية إذن هي **التعين الذي يحصل به تعيين الوجود الذي به تكون معاينته** أو قل بإيجاز **العينية تَعيُّنٌ يُعيِّن المعايَن** أو بألفاظنا الشارحة إن العينية تَحقُّق يُدرِك به المشاهَد خصوصيتَه أو، اختصارا، **العينية تحقُّق المشاهَد بخصوصيته**.

وبنى «هيدغر» المعنى الفلسفي لـ«المعاينة» على معناها اللغوي بالاستناد إلى مفهوم «الحضور» الذي يتحدد به الوجود عنده؛ فحقيقة الحضور عنده أنه عبارة عن **ظهور**، ولا **ظهور بغير نور**، والمعاينة إنما هي هذا **الظهور المنوَّر**؛ ولما كان هذا التنوير هو من فعل العينية، فإنه يكون من جهتين: إحداهما، إخراج الشيء من الظلمة؛ والثانية أن هذا الإخراج يتم على عين العينية[44]، بمعنى أن الشي المعايَن هو الشيء الذي تُظهره العينية، وتنظر إليه في هذا الإظهار، فإذن تكون المعاينة هي **الظهور المنظور**.

كما بنى «هيدغر» المعنى الفلسفي لـ«تعين» العينية على معناه اللغوي، وذلك بأن أخرج هذا المعنى الأخير من الدلالة على وقوع النوازل اليومية والأحداث التاريخية إلى الدلالة على وقوع غير مسبوق، فاتح لعهد جديد وجالب لتجربة فريدة، وقوع هو عبارة عن **طلوع**، لأنه يقظة تجعل نهاية للاستغراق الطويل في «الموجود» والغفلة عن أصله الذي هو الوجود[45]؛ ولما كان طلوع العينية هو الذي يأتي بالوجود، فإن رتبتها تعلو على رتبته، حتى لا طلوع فوق طلوعها؛ لذلك، لا يصح أن نصفها بأوصاف الوجود، ولا بأفعاله، ولا حتى بذاته، فنقول: «العينية موجودة» أو «العينية وجود» أو نقول: «هناك العينية» أو «ثمة العينية»؛ فقد ظهر أن الوجود متوقف على العينية ومشروط بها، والمشروط لا يتقدم الشرط؛ لهذا، فهو لا ينفع في تحديده، وكل من يتعاطى لمثل هذا التحديد ـ حسب قول «هيدغر» ـ يقلب مضمون الأمر (= 'Sache') رأسا على عقب كالذي «يريد أن يفرِّع النبع من النهر»، لا النهر من النبع، فلا يبقى إلا أن ننعتها بنفسها، فنقول: «**العينية عينية**»؛ ومعنى هذا أن الكلام عن العينية لا يمكن أن يكون إلا انطلاق

(44) هيدغر: نفس المصدر، ص. 23-24؛ (نفس الترجمة، ص. 43-44).
(45) هيدغر: نفس المصدر، ص. 28؛ (نفس الترجمة، ص. 59، ص. 74-75).

منها ومن أجلها، فهي مبتدأ هذا الكلام ومنتهاه أو، بتعبير «هيدغير»، «إن قولنا في العين لا يكون إلا بالعين وللعين»(46)، فالعينية هي الأولى والآخرة.

أما بناء المعنى الفلسفي لـ«التعيين» على معناه اللغوي، فهو الجانب الذي طغى على اشتغال «هيدغر» بالعينية، حتى صارت تُعرَّف به، فيقال: «حد العينية أنها تعيين»، ولا يقال: «حدها أنها معاينة» أو «حدها أنها تعيُّن»؛ وقد استثمر «هيدغر» في هذا البناء جملة من الأفعال المشتقة من اسم الصفة: 'Eigen' ، الذي يفيد، على ما ذكرنا، معنى «خصوصي» أو قل «عيني»، صارفا لبعضها عن معناه الذي وُضِع له في الأصل أو استُعمِل فيه(47)؛ ولا يسعنا هاهنا إلا الوقوف على واحد منها يُعَد لبنة أساسية في تصوره للعينية متى اعتبرنا أخذه بمبدإ التضاد الجدلي، إذ لا يكاد يتعمق مفهوما حتى يُخرِجه إلى ضده، جاعلا عين الحقيقة في تمام اجتماعهما، فيتضح أن الفعل المقصود لنا هو: 'enteignen' (= إنْتاغْنِس) الذي يباين في معناه فعل 'ereignen'.

2.4.2 ـ استثمار العلاقة الصرفية بين مفهوم 'Ereignis' وضده: 'Enteignis':
لقد اشتق «هيدغر» من الفعل المتداول: 'enteignen' الذي يعني في استعماله العادي: «نزَع الملكية» أو «صادر»، اسمَ 'Enteignis' ، قياسا على صيغة الاسم: 'Ereignis'، كيما يَلفت الانتباه إلى ارتباط هذين الاسمين، بل إلى كون هذا الارتباط هو ارتباط تضاد وتناظر؛ فمعلوم أن الأداتين المتصدرتين فيهما: 'Er' و 'Ent'، متضادتان في معناهما من جهة أن الأولى تفيد الدخول في الشيء، والثانية تفيد الخروج منه، فيكون مدلول الاسم: 'Enteignis' من هذه الجهة هو: «نزع العينية»؛ ولا غرابة أن تُقيم هذه الألفاظ الألمانية علاقة بين معنى «الملكية» ومعنى «الخصوصية»، فاللغة العربية هي أيضا تتضمن هذه العلاقة، إذ يقال: «عيَّن المال لفلان»، أي جعله ذاتا مملوكة له؛ كما لا غرابة أن تتوفر العربية على لفظ يحفظ المقابلة التي قصدها «هيدغر» بين الاسمين المذكورين،

---

(46) نستعمل لفظ «العين» هنا في دلالته على معنى «الذات»، وقد تخيرنا هذا اللفظ من دون سواه لاشتراكه في الأصل الصرفي مع «العينية»، فضلا عن إفادته لمعنى يدخل في تحديدها، بحيث تكون العربية في هذا الموضع قد مكّنت مقصود «هيدغر» من سند صرفي لم تمكنه منه الألمانية، حيث إن المقابل الألماني للفظ «العين»: 'Das Selbe' يستقل في اشتقاقه عن المقابل الألماني للفظ «العينية»: 'Das Ereignis'؛ وعبارة «هيدغر» الأصلية هي: 'Das Ereignis ereignet. Damit sagen wir vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe.'، نفس المصدر، ص. 24؛ (نفس الترجمة، ص. 47).

(47) من هذه الأفعال ما يلي: 'eignen' و 'aneignen' و 'übereignen' و 'vereignen'.

وهي: تباينهما الدلالي مع تشابههما الصرفي؛ فإذا كان معنى الفعل: «عان، يَعين عينا» (بالعين المهملة) في قولنا: «عان الماء» هو: «انطلق وسال»، فإن معنى الفعل: «غان، يغين غينا» (بالغين المعجمة) في قولنا: «غانت السماءُ» هو: «غشاها السحابُ»، فيكون «الغين» مضادا في مدلوله لـ«العين»، إذ يفيد الأول معنى «وجود الغطاء» بينما يفيد الثاني معنى «زوال الغطاء»، وليس في هذا الأمر ـ أي «اختلاف الضدين في حرف واحد فقط» ـ ما يدعو إلى العجب، إذ هو أحد الطرق التي تتبعها العربية في وضع الأضداد، ولكنه ـ وا أسفاه! ـ صار إلى زوال، لسلطان الطرق التي تأخذ بها اللغات الأوربية على عقول «المتكلمين» بالعربية، حتى ضيقوا على هذا اللسان المبين آفاق توسعه وسدوا عليه سبل تكثره، والأمثلة على الأضداد العربية من هذا الضرب جملة وافرة نحو «زان وشان»، «مدح وقدح»، «جلال وجمال»؛ ولهذه الاعتبارات المختلفة، صح عندنا أن نشتق من الفعل: «غان» المقابلَ العربي للمصطلح الألماني: 'Enteignis'، قياسا على وزن «العينية»، حتى نوفي مقصود «هيدغر» في التضاد حقه، وهو: «الغَيْنِيَّة»، وسوف يأتي من الأدلة ما يكفي لإظهار مطابقة هذا الاشتقاق للمبتغَى منه.

يذهب «هيدغر» إلى أنه لا يصح أن نقول: «الوجود موجود»، لأن ذلك يجعل من الوجود (= 'Das Sein') واحدا من الموجودات (= 'Das Seiende')؛ والحقيقة أن بين«الوجود» و«الموجود» فرقا «أنطولوجيا» غاب عن «الميتافيزيقا» التقليدية، فزاغت عن طريق الفكر المستقيم، ولا بالحري يصح أن نقول: «الزمان موجود»، لأن رتبة الزمان تعلو على رتبة الوجود، إذ منه يكون الوجود، فيكون إسناد «الموجودية» إليه إنزالا له عن رتبته، لأن ذلك بمثابة وصف الأصل بما حقه أن يوصف به الفرع وحده، وكل ما يمكن أن نقول بصدد الزمان والوجود هو: 'Es gibt'، وهذا التعبير جملة جامدة في اللسان الألماني مركبة من ضمير الغائب المفرد الدال على المحايد (أي لا مذكر ولا مؤنث): 'Es'، أي «هو» ومن فعل 'geben' المصرف في الزمن الحاضر: 'gibt'، أي «يُعطِي»، ومعنى هذا التعبير في استعماله المألوف هو: «هناك» بحيث يصح أن نقول: 'Es gibt Sein' ، أي «هناك وجود» و'Es gibt Zeit'، أي «هناك زمان»[48]؛ لكن «هيدغر»، بموجب نزعته التأثيلية، يأبى إلا أن يستعمل هذين القولين في معنى «هو يُعطي الوجود»، و«هو يُعطي التاريخ»، عائدا إلى المدلول اللغوي لهذه الصيغة الجامدة، حتى يقيم عليه تصوره لعلاقة الوجود بالزمان؛ وحيث إن هذا المدلول يتضمن عنصرين

(48) هيدغر: **Zur Sache des Denkens**، ص. 43؛ (**Questions IV**، ص. 74).

اثنين هما: «الإعطاء» و«الذات الفاعلة للإعطاء» أو قل «المُعطِي»، فإن «هيدغر» سيتولى التفكر فيهما، باحثا في الكيفية التي يتم بها هذا العطاء الذي بفضله يكون الوجود والزمان معا، ومنعطفا بعد ذلك على بيان «المعطي»، ذاتا ورتبة؛ والعطاء عند «هيدغر» عطاءان اثنان: «العطاء الوجودي» أو قل «إعطاء الوجود» و«العطاء الزماني» أو قل «إعطاء الزمان»، فلنشتغل بتوضيح كل واحد من منهما:

أ. **العطاء الوجودي**: العطاء الوجودي عبارة عن «عطاء» و«وجود»، والحاجة إلى التعرف على «الوجود» أسبق على الحاجة إلى التعرف على «العطاء»؛ لذا، يقدم «هيدغر» التفكر في معنى «الوجود»، منطلقا فيه من مدلول الكلمة اليونانية: 'Parousia'، مع الاسترشاد في ذلك بمدلول نظيرتها الألمانية: 'Das Anwesen'؛ ومعلوم أن الكلمة الأولى مركبة من الأداة السابقة: 'para' التي تفيد: معنى «بالقرب من»، ومن الاسم الفلسفي القديم: 'Ousia' الذي نقله قدماء المترجمين العرب باسم «الجوهر» (أو «الماهية»)؛ وقد جاءت الكلمة الثانية على نفس النسق من التركيب والدلالة، فهي مركبة من جزئين، هما: الأداة: 'An' والاسم: 'Wesen'، ويدلان على ما يدل عليه نظيراهما اليونانيان؛ إلا أن «هيدغر» يحتفظ بمعنى «القرب» ويصرف معنى «الجوهرية» باعتباره تحريفا للكلمة اليونانية عن موضعها، ويقرر أن هذه الكلمة الأخيرة تعني، في أصل وضعها، «قيام الشيء وإقامته وبقاءه»، وواضح أنه لا علاقة لهذا المعنى بالماهية، واختار للتعبير عنه لفظا جامعا هو: «الحضور»، فعرَّف به الوجود، فقال: الوجود أصلا **حضور**؛ وحيث إن الوجود يتصف كذلك بالقرب، فإنه يكون هو **الحضور القريب**؛ إلا أن هذا الحضور ليس حضورا في الزمان، أي «دوام»، وإنما هو أشبه بالحضور في المكان، أي «مُقام» (بضم الميم)؛ ولما كان هذا المُقام متصفا بالقرب، فقد لزم أن يكون لا مجرد «سُكنى»، بل سكنى تحمل إلى القريب **السكون**؛ وكل مُقام هذا وصفه، فهو عبارة عن **سكون القريب إلى القريب**، ولا قريب للوجود إلا الإنسان؛ وعلى هذا، يصير معنى **الوجود** هو أنه **الحضور القريب الذي يسكن إلى الإنسان**[49].

---

(49) هيدغر: نفس المصدر، ص. 12؛ (نفس الترجمة، ص. 29)؛ وصيغة النص الأصلي الذي يرد فيه هذا المعنى هي:

'Die Rede von An-wesen verlangt jedoch, dass wir im Währen als dem Anwähren das Weilen und Verweilen vernehmen. An-wesen geht uns an, Gegenwart heisst: uns entgegenweilen, uns den Menschen.

ولا تخفى على العارف باللسان الألماني الممارسة التأثيلية التي تعاطى لها «هيدغر» في هذا =

وبناء على هذه المعاني ذات الأصل اللغوي، يفرع «هيدغر» جملة من الأفكار التي توسع البنية الفلسفية لمفهوم «الوجود»، مستثمرا من جديد كلمة ألمانية أخرى مشتقة من سابقتها، وهي: 'Anwesenlassen' التي تتضمن فعل 'lassen'، وهو يحمل معاني عدة، منها: «ترَك» و«أبقى»، وتكثر إضافته إلى الأفعال كما هو الأمر في هذه الحال؛ فيرتقي «هيدغر»، بفضل هذا الفعل، بمعنى «الوجود» درجة، جاعلا منه لا دخولا في الحضور القريب فحسب، بل أيضا **إبقاء على الدخول في هذا الحضور القريب الذي يسكن إلى الإنسان**.

ثم يتفكر «هيدغر» في معنى «العطاء»، مستندا إلى الفعل الألماني: 'schicken'؛ ومن معانيه: «أرسل» و«قدَّر له أو عليه»، كما أن من مشتقاته الاسم: 'Die Geschick'، أي «المصير»، وإمكانات الجمع بين هذه المعاني الثلاثة: «الإرسال» و«القدَر» «والمصير» متعددة، منها أن القدَر مُرسَل، وأن المصير يتحدد بالقدر، فيكون الإرسال وسيلة لتحقيق المصير، وهلم جرا؛ ويأخذ «هيدغر»، كعادته، بهذه الإمكانات التركيبة للمعاني المذكورة في تقرير أحكامه بصدد «العطاء الوجودي»، فيكون مقتضاه الإجمالي هو أنه قدَر أُنزِل بالوجود يصنع به هذا الوجود مصيره، **فإعطاء الوجود إذن هو عبارة عن إنزال قدر مقدور للوجود**؛ ويبدو أن الفعل العربي: «أرسل» يقارب 'schicken' من حيث إمكان الجمع بين المعاني السالفة، إذ يقال: «أرسل على الشيء» بمعنى «قدَّر عليه»، فضلا عن مدلولاته الأخرى المشهورة؛ وعليه، يكون **الإرسال** هو الكيفية التي يتم بها إعطاء الوجود وتتحدد بها خصوصيته، أو قل إن العطاء الوجودي يحصل على **تعيينه** ـ بالوجه الذي حددناه أعلاه ـ في الإرسال، بحيث لا وجود بغير إرسال، بمعنى أن الإرسال هو **كنه** الوجود؛ ومتى أُرسِل الوجود، نهض بمصيره وحقق ذاته في **التاريخ على فترات**، ويكون انشغاله فيها بالمرسَل (بفتح السين) الذي هو عينه، لا بالإرسال الذي هو «سببه»، وكلما توالت هذه الفترات، ازدادت الطبقات التي تُغطي هذا الإرسال[50].

ب. **العطاء الزماني**: العطاء الزماني عبارة هو الآخر عن «عطاء» و«زمان»، والحاجة إلى التعرف على «الزمان» أسبق على الحاجة إلى التعرف على «العطاء»؛ فيقدم «هيدغر» التفكير في الزمان ويفرق بين ضربين من الحضور، معوِّلا في ذلك على قدرة

= النص، مستثمرا المعاني اللغوية والأصول الاشتقاقية لطائفتين من الألفاظ، حتى يجمع بين معاني «الحضور» و«القرب» و«السكَن» و«السكون».

(50) هيدغر: نفس المصدر، ص. 9؛ (نفس الترجمة، ص. 24).

اللسان الألماني في التعبير عن معنى «الحاضر» بلفظين مختلفين؛ **أحدهما**، «الحضور الزماني» المتمثل في مفهوم «الزمان الحاضر»، وهو زمان مخصوص يتحدد بمعنى «الآن»، ويقابله «الماضي» و«المستقبل»، واللفظ الدال عليه في الألمانية هو: 'Gegenwart'؛ **والثاني**، «الحضور الوجودي» المتمثل في مفهوم «الحضور القريب الساكن إلى الإنسان» الذي أسلفنا ذكره والذي يدل عليه لفظ 'Anwesen' ؛ وكما أن «هيدغر» كتب هذه الكلمة الأخيرة، فاصلا صدرها: 'An' لكي يُبرز دلالة «القرب» التي يحملها، فكذلك يفصل في التي تقدمتها جزأها المتصدر: 'Gegen' ليقف منه على معنى «التوجه والمقابلة»، إذ من معانيه: «في مقابل» و«اتجاه»، ثم يضع، اعتمادا على هذا المعنى، تحديدا فلسفيا للوجود، فيجعل منه الحضور الذي يأتي في اتجاهنا ويقبل علينا، محددا به كيفية القرب التي يتصف بها الوجود كما حدده بالسكون، وعليه، يصبح الوجود هو **الدخول في الحضور القريب الذي يُقبل على الإنسان، ساكنا إليه**.

ولما استقام لـ«هيدغر» هذا التحديد، شرع في بيان كيف أن الزمانين: «الماضي» و«المستقبل»، هما الآخران، يحملان في طياتهما، كل على طريقته الخاصة، معنى «إقبال الوجود على الإنسان في اقترابه منه»، ألا ترى أنهما يتعلقان بنا وينفذان فينا! ويُرجع «هيدغر» هذا الاشتراك بين الأزمنة الثلاثة في الدلالة على **الوجود المقبل على الإنسان** إلى أن الأصل فيه ليس هو «الحضور الزماني»، لظهور اختصاص صيغة الزمان الحاضر به، وإنما هو «الحضور الوجودي» الذي هو دخول في الحضور القريب؛ وبهذا، تصير هذه الأزمنة عبارة عن **فضاء مفتوح** لهذا الحضور الذي يمتد فيها جميعا ويمتد إلينا، إقبالا علينا وسكونا إلينا[51]؛ وحتى يأخذ «هيدغر» بهذا **الامتداد الحضوري المفتوح** في تحديده للعطاء الزماني، لجأ إلى الفعل: 'reichen' الذي نجد من معانيه: «مدَّ» و«مدَّد»، وهما المرادان لـ«هيدغر» في هذا التحديد؛ ولا يبعد أن يكون اجتماع المدلولين في هذا اللفظ لغةً هو الذي أملى عليه فهمه لهذا العطاء الثاني؛ ومرة أخرى لا تعجز اللغة العربية ـ كما عجزت اللغة الفرنسية ـ عن ترجمة هذا المصطلح[52]، إذ تزودنا بفعل اشتهر استعماله في المعنيين معا، وهو: «أَمَدَّ»، فيقال: «أمد الأرض» بمعنى «مدها»، ويقال: «أمده بمال» بمعنى «أعطاه إياه»؛ وعلى هذا، يكون **الإمداد** هو الكيفية التي يتم بها إعطاء الزمان، أو قل إن العطاء الزماني يحصل على **تعيينه** ـ على

---

(51) هيدغر: نفس المصدر، ص. 10، ص. 14-15؛ (نفس الترجمة، ص.30، ص. 32-33).

(52) هيدغر: نفس الترجمة، ص. 50، هامش: 7.

الوجه الذي حددناه أعلاه ـ في الإمداد، بحيث لا زمان بغير إمداد، بمعنى أن الإمداد هو **كنه** الزمان.

وهكذا، يظهر أن الوجود يُعطَى على جهة الإرسال وأن الزمان يُعطَى على جهة الإمداد[53]، فلا يبقى إلا أن نتساءل عما هو إذن هذا الشيء الذي يُرسِل الوجود إرسالا ويُمد الزمان إمدادا؟ وهل **المرسِل والممِد** ذاتان مختلفتان أم هما ذات واحدة؟

إذا اندفع المرء في تأمل العلاقة بين الوجود والزمان بحسب التصورات المألوفة، فقد يبدو له الوجود متصفا بخاصية زمانية، أي أنه تابع للزمان؛ وحينئذ، يجوز أن يتوهم أن الزمان هو **المعطي** للوجود، أي أنه المستحق لمقام **المرسِل**[54]؛ وهذا باطل، لأن الزمان هو نفسه عطاء حصل بطريق الإمداد، فكيف للمعطَى أن يصير معطيا وللمُمَد أن يصر ممِدا! وليس في استناد الوجود إلى الزمان ودوام هذا الاستناد أية دلالة على أن الزمان نفسه هو الأصل في هذا الاستناد، بل الأصل فيه هو، على الحقيقة، الإمداد.

لكن ينبغي للمرء أن يتأمل الوجود والزمان على مقتضى ما يختصان به، فالوجود يختص بالحضور والزمان يختص بالانفتاح، وحينئذ يجب **أن يعيِّن** الإرسال الوجودَ بصفته التي هي له في ذاته، وهي «الحضور»، كما يجب **أن يعيِّن** الإمداد الزمان بصفته التي هي له في ذاته، وهي «الانفتاح»، بحيث لا مرسِل ولا ممد إلا القادر على النهوض بشرط **التعيين**؛ وظاهر أنه لا شيء أنهض بهذا الشرط من «العينية» ذاتها، فهي وحدها التي يحمل إرسالُها **التعيينَ الحضوري** للوجود، ويحمل إمدادُها **التعيينَ الانفتاحي** للزمان، فإذا قيل: «هناك»، فليس ثمة سواها، أو قيل: «هي تعطي»، فلا مرسل ولا ممد غيرها، أو قيل: «هي»، فهي واحدة لا ثاني معها.

لكن هذا العطاء، إرسالا كان أو إمدادا، **ليس عطاء صرفا**، بل هو عطاء يشوبه **منع**؛ ويكون ذلك من وجوه عدة: **أحدها**، أن عطاء الإرسال قد **يتوقف**، ذلك أن المرسِل قد يَقبِض مانعا وينقبض منحجبا، كما أن عطاء الإمداد يعتريه القبض، ذلك أن إمداد ما كان إنما هو **رفع للحاضر** وإمدادَ ما سيكون إنما هو **احتفاظ بالحاضر**[55]؛ **والوجه الثاني**، أن فعل الإعطاء، إرسالا كان أو إمدادا، ينزوي من أجل المُعطَى، فلا يُدرَك إلا المُعطَى وحده، وجودا كان أو زمانا؛ وبهذا الصدد، يقول «هيدغر»: «إن

(53) هيدغر: نفس المصدر، ص. 17-18؛ (نفس الترجمة، ص. 37).

(54) هيدغر: نفس المصدر، ص. 10، ص. 18؛ (نفس الترجمة، ص. 25، ص. 37).

(55) هيدغر: نفس المصدر، ص. 23؛ (نفس الترجمة، ص. 44-45).

الإعطاء الذي لا يُعطِي إلا عطاءه، ينقبض وينسحب مع ذلك، هذا الإعطاء نسميه: 'الإرسال'»[56]، وقد نسميه كذلك «الإمداد»، فهو الآخر إعطاء، بحيث ينقبض وينسحب من مُعطاه؛ **والوجه الثالث**، أن المُعطِي، مرسِلا كان أو ممِدا، لا ينكشف في إعطائه، إرسالا كان أو إمدادا، فلا تدركه الأبصار، وحتى إذا توجهت إليه البصائر والأفكار، فإنها لا تلبث أن تتبين أنه الذي لا يظهر للعيان ولا يتعرف للأذهان، بل إن الاحتجاب هو وصفه الذي لا يفارقه، وهذا الوصف وحده هو الذي لا يحتجب عنا، فالمعطِي أصلا محتجب، لكن «احتجابه غير محتجب»[57].

وهكذا، فإن ضروب الحرمان الثلاثة: حرمان «التوقف» (أي توقف العطاء) وحرمان «الرفع» (أي رفع الحاضر) وحرمان «الاحتفاظ» (أي الاحتفاظ بالحاضر) وضروب الخفاء الأربعة: «خفاء الإرسال» و«خفاء الإمداد» و«خفاء المرسِل» و«خفاء «الممِد» كلها دلائل على الاحتجاب الذي تدخل فيه العينية، واحتجاب العينية هو الذي يدعوه «هيدغر» باسم «الغينية» (= 'Enteignis')، قائلا: «لما كان [. . .] إرسال الوجود يستند إلى إمداد الزمان وكان هذا مع ذاك يستندان إلى العينية، فإن فعل التعيين تتجلى فيه الخاصية العجيبة، وهي أن العينية تصون أخص ما يميزهِا عن الانكشاف غير المحدود. ومتى نظرنا إلى هذا من منطلق فعل التعيين، فإنه يعني أن العينية **تتغَيَّن** (= 'es enteignet sich [...] seiner selbst') بالمعنى الذي ذكرناه. فالعينية من حيث هي كذلك تتصف بالغينية؛ وهي بهذا لا تتخلى عن ذاتها، وإنما، على العكس من ذلك، تحفظ ما يختص بها»[58].

وعلى الجملة، فكما أن العينية تُعَيِّن الزمان والوجود، واهبة للأول انفتاحه وللثاني حضوره، فإنها كذلك في هذا التعيين تمارس **تغيين** ذاتها، ممسكة عن جلاء نفسها فيهما؛ فإذن **لا عطاء بغير منع ولا تعيين بغير تغيين**.

وحسبنا هذا القدر من الأمثلة على التأثيل اللغوي الذي برع فيه «هيدغر»، بالغا به أقصى مراتبه، حتى إنه لا يساويه في ذلك غيره من الفلاسفة، فيكون «هيدغر» بحق الشاهدَ الأمثل على توظيف هؤلاء لهذا الطريق الإشاري في تشقيق الكلام الفلسفي؛

---

(56) هيدغر: نفس المصدر، ص. 8؛ (نفس الترجمة، ص. 23).

(57) هيدغر: نفس المصدر، ص. 44؛ (نفس الترجمة، ص. 75)، وصيغة الأصل الألماني هي: 'Diese Verbergung sich nicht verbirgt'.

(58) هيدغر: نفس المصدر، ص. 23؛ (نفس الترجمة، ص. 45).

ولنمض إلى الجانب الثاني من التأثيل الذي مارسه «هيدغر» في صنع فلسفته، وهو: «التأثيل التقابلي»، ولنستخرج بعض الأمثلة عليه من نصوص «هيدغر» المتأخرة، وبالخصوص كتابه المتفرد: **المسير إلى الكلام**، حرصا منا على أن نبرز في ذات الوقت نظرته الخاصة إلى اللغة الإنسانية.

3 ـ أمثلة على التأثيل التقابلي عند «هيدغر»

لا يقل استعمال «هيدغر» لطريق المقابلة في بناء المضمون الفلسفي عن استعماله لطريق التأثيل اللغوي، إذ أخذ بضروبها المختلفة التي تدخل في قسمين كبيرين، وهما: «المقابلة الوفاقية» أو «المماثلة»، وهي تقابل المعنى بما يوافقه و«المقابلة الطباقية» أو «المباينة»، وهذه تقابل المعنى بما يخالفه، بيد أن الغالب على استعماله للتقابل أن يستند فيه إلى التأثيل اللغوي، بحيث يقيم كثيرا من مقابَلاته للألفاظ والأقوال على ما تحتمله من أصول دلالية خفية أو منسية؛ ولا يتسع هذا الموضع لبسط القول في مختلف ما أتى به من هذه الألوان التقابلية التي هي أكثر من أن تُحصَى والتي تشمل المقابَلات البديعية كالجناس والمقابَلات البيانية كالمجاز المقلوب والمقابَلات الدلالية؛ وسوف نقتصر هاهنا على فحص نموذج من هذا الصنف الأخير، وهو يتجلى في المقابَلات التي يسمح بها الحقل الدلالي لكلمة 'Sprache'، ناظرين في أمثلة من المماثلة وأخرى من المباينة، حتى نحقق فرضنا الرئيس، وهو: «أن المفهوم الفلسفي يحتاج إلى التأثيل الإشاري احتياجه إلى الاصطلاح العباري، أو أن المفهوم الفلسفي لا يكون إلا **معنى**، علما بأن المعنى، كما سلف، هو المفهوم المؤثَّل».

3.1 ـ أمثلة التقابلات الوفاقية

من التقابلات الوفاقية التي أقامها «هيدغر» في هذا الباب نخص بالذكر أربعا هي: التقابل بين 'Sprache و Sprechen' والتقابل بين 'Sprechen و Entsprechen' والتقابل بين 'Sprechen و Zusprechen' والتقابل بين 'Die Sprache و Das Gespräch'.

3.1.1 ـ التقابل بين 'Sprache و Sprechen': يرِد مفهوم 'Sprache' (= «سبْرخَه») عند «هيدغر» في سياقات يحسن نقلها فيها بلفظ «الكلام» وفي أخرى يكون لفظ «اللغة» أنسب لهذا النقل وفي غيرها يجوز أن ينهض به لفظ «اللسان»، وإن كان «هيدغر» يأبى إلا أن يجعل مدلوله يضاد مدلول «اللسان»، بحجة أن هذا المفهوم الأخير يفيد معنيين كلاهما مردود، **أحدهما**، أن اللغة فعل إنساني خالص يتم بواسطة أعضاء جهازه الصوتي، والصواب أن الأصل فيها أن تكون فعلا وجوديا أوليا وأن يكون نطق

الموجود الإنساني متفرعا منه؛ **والثاني**، أن اللغة تعبير وتصوير، والصواب أنها إشارات وإيماءات[59]؛ إلا أن هناك سببين يدعواننا إلى استعمال لفظ «الكلام» في مقابل هذا المفهوم على الوجه الذي يستخدمه به «هيدغر»، **أولهما** أن معنى «الكلام» في المجال الإسلامي العربي كان محل استشكال «ميتافيزيقي» واسع وعميق لم يحظ به مفهوم «اللغة» و«اللسان»؛ والسبب **الثاني** أن المستعمَل من الإمكانات الاشتقاقية للفظ «الكلام» يفوق المستعمَل منها بالإضافة إلى هذين اللفظين الآخرين، وهذا الاستشكال «الميتافيزيقي» والاستعمال الاشتقاقي مطلوبان هنا لما سيتضح من وجوه الاشتغال الفكري التي كانت كلمة 'Sprache' موضعا لها عند «هيدغر».

ومعلوم أن لفظة 'Sprache' مشتقة من الفعل: 'sprechen'، ومعناه: «تكلم»، ويتجلى استثمار «هيدغر» لهذا الفعل في جوانب ثلاثة: أولها، استعماله للفعل المضارع بصيغة الغائب المفرد منه، أي: 'spricht'؛ والثاني، نقله لهذا الفعل إلى رتبة الاسمية بإضافة أداة التعريف: 'Das' إليه، أي: 'Das Sprechen'؛ والثالث، اشتقاق صيغة اسم المفعول منه ، أي: 'Das Gesprochenes'، وتوضيح ذلك كما يلي:

إذا كان المألوف في استخدام صيغة المضارع: 'spricht' هو إسنادها إلى «الإنسان» كما فعل «هيدغر» نفسه في مطلع كتابه: **المسير إلى الكلام** - إذ كانت جملته الأولى فيه هي : 'Der Mensch spricht'، أي «الإنسان يتكلم» أو قل «يتكلم الإنسان»[60] - فإنه يعمد إلى إسنادها إلى «الكلام» عينه، قائلا: 'Die Sprache spricht'، أي «يتكلم الكلام»[61]، بل إنه يصير إلى القول بأن الأصل في هذه الصيغة

---

(59) هيدغر: **Unterwegs zur Sprache**، ص. 244-246، (**Acheminement vers la parole**، ص. 230-232).

(60) هيدغر: نفس المصدر، ص. 11؛ (نفس الترجمة، ص. 13)؛ نشير بهذا الصدد إلى أننا نفضل، في ترجمة الجملة الألمانية، استعمال الجملة الفعلية العربية التي يتقدم فيها الفعل، بدل الجملة الإسمية التي يتأخر فيها هذا الفعل ولو أن هذه الأخيرة أكثر موافقة لظاهر الجملة الألمانية، وذلك لتميز اللسان العربي بهذا الضرب من التركيب الخبري، ولما سيتبين من إلحاح «هيدغر» على معنى «الفعلية» حتى كاد أن يحصر دلالة الفاعل فيها، هذا مع التنبيه على أن الجملة الاسمية في العربية تشمل نوعين: الجملة الاسمية التي يكون فيها الخبر اسما والجملة الاسمية التي يكون فيها الخبر فعلا، على خلاف الجملة الاسمية في اللغات الغربية التي ينبغي أن يكون الخبر فيها اسما.

(61) هيدغر: نفس المصدر، ص. 23؛ (نفس الترجمة، ص. 45)، وهو الموضع الأول الذي ذُكرت فيه هذه العبارة، ثم يتوالى ذكرها في مواضع عدة من هذا الكتاب.

هو إيرادها مع لفظ «الكلام»، ولا ينبغي إيرادها مع «الإنسان» إلا على جهة التبَع؛ ولا يعنينا هنا ذكر أدلته الفلسفية على ذلك بقدر ما يعنينا الوقوف على دلالة هذا التركيب عنده.

فالملاحَظ أن هذه الصيغة الفعلية التي أورد بها «هيدغر» استشكاله الأساسي للغة الإنسانية هي ذاتها التي أورد بها أهم الإشكالات الفلسفية التي تُحدِّد مذهبه؛ وقد استخرجنا من مواضع متفرقة من كتبه عددا غير قليل من هذه الإشكالات المصوغة على هذا المنوال، منها على سبيل المثال: 'Das Sein ist' (أي «الوجود يوجَد ») و 'Das Wesen west' (أي «الحقيقة تتحقق»[62])، و'Das 'Nichts selbst nichtet' (أي «العدم ينعدم») و'Die Welt weltet' (أي «العالَم يُعْلِم»[63]) و'Die Zeit zeitigt' (أي «الزمان يزمِّن») و'Der Raum räumt' (أي «المكان يمكِّن») و'Das Ding dingt' (أي «الشيء يشيِّئ») و 'Die Stille stillt' (أي «السكون يُسكِن») وغيرها، ومنها باللسان اليوناني: 'o Logos legei' (أي «العقل يعقل»)؛ ولا يَبعُد أن يكون «هيدغر» قد حاكى في ذلك صيغة تعبيرية قديمة وأن تكون هذه الصيغة يونانية الأصل، وذلك لشدة شغفه بالقديم اليوناني وقوة عزيمته على إحيائه[64]، طلبا لتقويم الاعوجاج الذي أصاب، في نظره،

---

(62) نستعمل اسم «الحقيقة»، لا بمعنى «الصدق» الذي هو استعمال متأخر، وإنما بمعنى «الذات» الذي اشتهر به من ذي قبل؛ وبهذا الصدد نلفت انتباه القارئ إلى أن «هيدغر» لم يتخذ في استعمال الأفعال الواردة في هذه الجمل الخاصة به طريقا واحدا، فقد جعل بعضها لازما وبعضها متعديا ولو لم يذكر معها المفعول الذي تتعدى إليه وتردد في بعضها بين اللزوم والتعدي، تارة آخذا باستعمالها المألوف، وتارة واضعا لها استعمالا من عنده، وتارة أخرى جامعا بين الاستعمالين ببناء أحدهما على الآخر؛ وقد حرصنا في ترجمتنا التوصيلية لها أن نوردها في دلالتها الغالبة عنده.

(63) نستعمل فعل «أعلَمَ» هنا، لا بمعنى «أخبر» الذي اشتهر به، وإنما بمعنى «جعل علامة»، وذلك لأن مدلول «العلامة» هو بالذات المدلول اللغوي للفظ «العالَم»، وقد أخذ به نظار المسلمين في تحديد مرادهم الاصطلاحي من هذا اللفظ، يقول الجويني: «فأما قوله: » 'لِم سمي العالَم عالَما؟'، فأما: 'العالم'، فمشتق من العلَم والعلامة، وإنما سمي 'العلم' علما، لأنه أمارة منصوبة على وجود صاحب العلم، فكذلك 'العالم' بجواهره وأعراضه وأجزائه وأبعاضه دلالة دالة على وجود الرب سبحانه وتعالى»، **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**، تحقيق فوقية حسين محمود، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1965، ص. 76.

(64) انظر دراسة E. SCHÖFER: 'Heidegger's Language' (ص. 290) المنشورة في:
J. J. KOCKELMANS: **On Heidegger and Language**, Northwestern University Press, 1972.

وكذلك كتابه الذي اقتُبست منه هذه الدراسة المترجمة:
E. SCHÖFER: **Die Sprache Heideggers**, Pfulligen, Neske, 1962.

الممارسة الفلسفية؛ واللسانُ العربي من جهته لا يخلو من استعمالات على هذا النسق كما في قولنا: «نزلتْ به نازلة» أو «طرأ عليه طارئ»، أو «أسبغ عليه سابغ نعمته»، بل نجد من بين صوره النحوية الراسخة صورة تكرارية صريحة، وهي صيغة المفعول المطلق نحو: «وُجِد وجودا» أو «عَدِم عدَما» أو «صمت صمتا».

وأيا كان الأمر، فلا يخفى أن ظاهر الصيغة التي أكثر «هيدغر» من استعمالها يفيد أن مسمَّى الاسم الذي يقع فيها موقع الفاعل يأتي بفعل يطابقه على وجه التمام، وهذه الفائدة هي، على التعيين، مقتضى «مبدإ الهوية»، فتكون بذلك صيغةً مختصة للتعبير عن «مبدإ الهوية»، بحيث ترتد في النهاية إلى الصيغة التالية: «كذا هو هو» شأنَ قولنا: «الكلام هو هو» أو «الوجود هو هو» أو «العالم هو هو»، وقس على ذلك باقي العبارات السابقة[65]؛ بيد أن «هيدغر» يدفع هذا التأويل التكراري لصيغته دفعا، ويتمسك بالتفكر فيها على اعتبار أن لها خصوصية دلالية لا توجد لغيرها؛ وتتمثل هذه الخصوصية في الجوانب الآتية:

◆ أن هذه الصيغة هي البدَل «الهيدغري» للصيغة الحملية التي دمغت الفكر الفلسفي منذ أرسطو والتي تعتمد الرابطة الوجودية المعلومة[66]، على أساس أن هذه الصيغة الأخيرة أسهمت في تجميد هذا الفكر والدفع به في طريق «الميتافيزيقا»، حيث إنه صار يستغني بالنظر في الموجود عن النظر في الوجود، والحاجة تدعو إلى تصحيح هذا الانحراف، حتى يعود هذا الفكر إلى سابق عطائه.

◆ أن الصيغة «الهيدغرية» صيغة فعلية ولو أن مقابلها الحرفي العربي يُعدُّ صيغة اسمية، فالخبر فيها ليس اسما، معربا أو مبنيا، وإنما فعل مضارع مبني للمعلوم في صيغة الغائب المفرد؛ وحيث إنها كذلك، فإنها تكون أبلغ من الصيغة ذات الخبر الاسمي في الدلالة على «الخاصية الفعلية»؛ والمطلوب أن نتعرف على الشيء بواسطة أفعاله، لا بأحواله، ولا أدل على كنهه من «الفعلية» التي تكون من جنسه، فتكون هذه الصيغة خير ما يدل على حقيقة الشيء؛ وليس ينفع في هذا أن نُبدِل مكان الفعل فيها فعلا يقوم مقامه، دفعا لشبهة التكرار، إذ أن هذا البدَل يمحو شدة «الفعلية» التي ينطوي عليها المُبدَل منه بموجب اشتراكه مع الفاعل في جنسه[67]، فضلا عن أنه لا أدل على

---

(65) هيدغر: **Unterwegs zur Sprache**، ص. 213، (**Acheminement vers la parole**، ص. 199).
(66) نذكر، كمثال على هذه الصيغة الحملية، عبارة الفارابي الشهيرة: «الإنسان موجود عادلا».
(67) E. SCHÖFER، المصدر السابق، ص. 293.

الشيء من نفسه، والمقصود من الفعل المبدل منه هنا هو أن يستغرق حقيقة الفاعل حتى لا يبقى منه شيء، فتكون «الفعلية» و«الفاعلية» شيئا واحدا.

◆ أن هذه الصيغة، بموجب تأكيدها على الفعالية، تعبر عن توجه «هيدغر» إلى إخراج علاقة اللغة بالوجود أو علاقة الاسم بالمسمى من سياق الانفصال بينهما الذي دخلت فيه منذ أن وضع الرواقيون نظريتهم في العلامة اللغوية إلى سياق الاتصال بينهما الذي عرفته قبل هذه النظرية؛ إذ الاسم، في رأي «هيدغر»، ليس مجرد رمز يخبر عن مسماه في غَيْبته، وإنما هو علامة تشير إليه في حضوره، بل ليس مجرد إقرار لمسمى موجود قبله، وإنما هو إحضار لهذا المسمى وإدخال له في الوجود[68]، أو، بتعبير «هيدغر»، «إن الكلمة تُخرِج الشيء إلى الشيء»[69]، بل لولا الكلمة، لما كان الشيء كما جاء ذلك في قوله الصريح: «متى فكرنا على الوجه الصحيح، فلا يجوز لنا أبدا أن نقول عن الكلمة: 'إنها توجَد'، بل نقول: 'إنها تُعطِي'، وذلك ليس بمعنى أن هناك كلمات، بل بمعنى أن الكلمة ذاتها تُعطي، فالكلمة هي المُعطي، وماذا تُعطي؟ فحسب التجربة الشعرية وحسب أقدم تراث فكري، إنها تُعطي الوجود؛ وإذ ذاك، يتعين علينا، ونحن نفكر [في الأمر]، أن نطلب في هذا القول: 'هو الذي يُعطي'، الكلمة بوصفها المُعطِي ذاته، وليس أبدا بوصفها معطىً»[70]؛ وبهذا، يتضح أن «هيدغر» لا يطَّرح القول بأن الاسم غير المسمى ويدعي نقيضَه ـ أي أن الاسم عين المسمى ـ فحسب، بل يجعل الاسم هو **المعيِّن** للمسمى، أي يجعل له رتبة العينية ذاتها[71].

ولا يقتصر «هيدغر» على هذه الصيغة الفعلية الألمانية في تعبيره عن استشكالاته الفكرية فحسب، بل يولد منها أيضا صيغة اسمية من أجل استخدامها في تنويع وجوه هذه الاستشكالات وتعميق مقاربته لهذه الوجوه؛ وتتركب هذه الصيغة الاسمية عنده من اسم صورته صورة الفعل غير المصرَّف، مصدَّراً بأداة التعريف الخاصة بالمحايد، وهي: 'Das'، نحو: 'Das Sprechen' ـ وهذه طريقة تمكِّن اللغة الألمانية من أن تجعل من

---

(68) هيدغر: نفس المصدر، ص. 29؛ (نفس الترجمة، ص. 33).

(69) هيدغر: نفس المصدر، ص. 232؛ (نفس الترجمة، ص. 218)، وصيغة الأصل الألماني هي: 'Das Wort be-dingt das Dind zum Ding'؛ وأنت ترى كيف أن «هيدغر» في هذه العبارة يرجع الفعل: 'bedingen' الذي يفيد معنى «شرَط» أو «أوجب» إلى أصله الاشتقاقي الذي يتضمن 'ding'، أي «شيء»، بحيث يصير دالا على معنى «جعل الشيء شيئا»، فيكون اقترانه بمفعوليه، ـ أي باسم 'Ding' مرتين ـ بمثابة إظهارا لفائدة منطوية فيه.

(70) هيدغر: نفس المصدر، ص. 193؛ (نفس الترجمة، ص. 178).

(71) هيدغر: نفس المصدر، ص. 237، ص. 259؛ (نفس الترجمة، ص. 223، ص. 247).

كل فعل اسما مستقلا من غير أدنى تغيير لبنيته؛ وقد اتخذ هذا الاسم في الصيغة الاسمية الهيدغرية وضعين: وضع المضاف، ومثاله: 'Das Sprechen der Sprache' (أي «تكلُّم الكلام») ووضع المجرور، وهو على صورتين، مثال الأولى: 'Die Sprache ins Sprechen'، (أي «الكلام في التكلم») ومثال الثانية: 'Die Sprache in ihr Sprechen' (أي الكلام في تكلمه)؛ وفي استخدام «هيدغر» لهذه الطريقة في التسمية مزيد إثبات لشديد تمسكه بالفعالية التي ينسبها إلى ذات الكلام والتي يقرر أنها الأصل في الفعالية التي تظهر بها ذات المتكلم، حتى كأن الكلام هو الفاعل على وجه الحقيقة والمتكلم إنما هو فاعل على وجه المجاز.

هذا عن نقل الفعل: 'sprechen' إلى الاسمية، أما عن اشتقاق اسم المفعول منه، وهو: 'Das Gesprochenes' (أي «المتكلَّم به»)، فيمكن القول بأن «هيدغر» يأخذ صيغة هذا الاسم عموما بقوة، حتى تكاد تكون هي الصيغة الغالبة على مصطلحاته في كتبه المتأخرة، وبالخصوص كتاب **محاضرات ومقالات** وكتاب **المسير إلى الكلام**؛ والسر في ذلك هو أن الحرف الداخل على الجذر، وهو: 'Ge' (= «غي» أو «جي» منطوقا بالجيم القاهرية) والذي من عادة اللسان الألماني أن يستخدمه في اشتقاق اسم المفعول، مشتق، حسب فقهاء اللغة، من أداة اضمحلت من الاستعمال، وهذه الأداة تفيد معنى «الجمع»، بحيث يكون هذا المعنى لازما لكل اسم مفعول، فمثلا اسم المفعول 'Das Gewesen' المشتق من الفعل: 'wesen'، أي «تحقق»، يحمل معنى «الجمع»، ومقابله التحصيلي هو: «المتحقِّق الجامع»؛ وإذا تذكرتَ ما قلناه بصدد التأثيل اللغوي الذي قام به «هيدغر» لفعل 'legein'، حيث ادعى أن معنى «الجمع» هو أحد المعنيين اللذين وُضع لهما هذا اللفظ في الأصل، علمتَ يقنا أن إكثار «هيدغر» من استعمال اسم المفعول إنما هو من شدة حرصه على حفظ هذا المعنى اليوناني الأصلي، حتى إنه جعله درجات ثلاث: الجمع، ثم التجمع، فالاستجماع؛ وحتى نضرب مثالا على ذلك، نسوق هنا نصا له يتعمد فيه تكرار لفظ 'Gesprochenes' (أي «المتكلَّم به»)، وهو الآتي:

«إن الكلام يتكلم، فكيف أمر تكلمه؟ وأين نجد هذا التكلم؟ ألسنا نجده في **المتكلَّم به** قبل كل شيء؟ ففي هذا تم التكلم حقا؛ إذ في **المتكلَّم به** لا ينقطع التكلم، وفي **المتكلم به** [أيضا] يبقى التكلم في مأمن، وفي **المتكلم به** [كذلك] يستجمع التكلم تمام الكيفية التي يثبت بها وتمامَ ما يثبت عنه، أي ثبوته وحقيقته، غير أنه في أكثر الأحوال وأغلب الأحيان لا يلقانا **المتكلَّم به** إلا بوصفه أثرا ماضيا لتكلم ما.

«لذا، فإن كان يجب أن نبحث عن تكلم الكلام في **المتكلَّم به**، فإنه يحسن بنا، بدل أن نتلقف من غير تخير **متكلَّما به** كائنا ما كان، أن نظفر **بمتكلَّم به** خالص، **والمتكلَّم به** الخالص هو ما كان فيه الإنجاز التام للتكلم ـ الذي يليق **بالمتكلَّم به** ـ من ذاته إنجازا مفتتحا؛ **والمتكلَّم به** الخالص إنما هو القصيد من الشعر»[72].

ليس هذا فحسب، بل إن «هيدغر» يختار للتعبير عن المعاني التي تتصل بالمتكلَّم به **الشعري** أو تتفرع عليه ما كان من الأسماء تتصدره أداة 'Ge'، فيذكر لنا لفظ «القصيدة»، بدل لفظ «الشعر»، ذلك لأن المقابل الألماني لـ«القصيدة»، على خلاف مقابل «الشعر»، يتضمن هذه الأداة، وهو : 'Das Gedicht'، كما يختار لبيان المتكلَّم به **الفكري** ـ وهو عنده لا يفارق أبدا المتكلَّم به الشعري كما سنرى ـ من المفاهيم ما كانت تدخل في تركيبه هذه الأداة، فيبدأ بالربط بين إشكال «التفكر» (= 'Das Denken') وإشكال «المفكَّر فيه» وإشكال «الفكرة»، لأن المقابلين الألمانيين لـ«المفكر فيه» ولـ«الفكرة» يتصدرهما كذلك حرف 'Ge'، وهما على التوالي: 'Das Gedachtes' و'Der Gedanke'، ثم يقرر أنه، لكي نفهم معنى «التفكر»، ينبغي أن نرد لفظه إلى لفظ ألماني قديم هو: 'Gedanc'، وهو الآخر، كما ترى، يتضمن الحرف المذكور، فيأخذ في تحليل معانيه، واقفا بالخصوص على اثنين منها، هما: «القلب» و«الذاكرة»، وما وقوفه عليهما إلا لأن المقابل الألماني لكلا المعنيين مركب من هذه الأداة، فمقابل الأول منهما هو: 'Das Gemüt' الذي تخيره «هيدغر» من دون مرادفه المبتذل: 'Das Hertz' الذي لا يتضمن هذا الحرف ولو أنه استعمله في تقرير معناه؛ ومقابل المعنى الثاني هو: 'Das Gedächtnis' الذي جعل «هيدغر» مبناه على مفهومين، أحدهما «الجمع» (= 'Die Versammlung') المأخوذ من صدر 'Gedanc'، حيث إن الذاكرة هي استجماع القلب على المفكر فيه الذي حقيقته أنه ليس من كسبنا، وإنما هو موهوب لنا؛ والثاني، «الشكر» (='Der Dank') المأخوذ من عَجُز نفس الكلمة، حيث إن الذاكرة هي حفظ هذا المفكر فيه بوصفه هِبة من الذي يستحق أن ننشغل بالتفكير فيه أكثر من سواه والذي لولاه، لما كان لنا تفكر يُذكر، فيكون هذا الحفظ شكرا لهذا الأحق بالتفكير (= 'Das Bedenklichste') على جليل نعمته التي بها قوام فكرنا.

ولا يخلو قاموس اللسان العربي من لفظ يقابل الكلمة الألمانية البائدة التي فرّع «هيدغر» عليها هذه المعاني المختلفة، أي 'Gedanc'، وهذا المقابل هو بالذات لفظ

(72) هيدغر: نفس المصدر، ص. 16؛ (نفس الترجمة، ص. 18).

«الذكر»، إذ يظهر أنه يقترن بنفس المعاني التي تدل عليها هذه الكلمة الألمانية، وهي: «التفكر» و«الجمع» و«القلب» و«الذاكرة» «و«الشكر»، فاقترانه بـ«الذاكرة» و«الشكر» اقتران معجمي مباشر، إذ «الذاكرة» مشتقة من نفس الجذر، أي /ذ ك ر/ كما أن «الشكر» هو أحد مدلولاته المقررة، حيث يقال: «ذَكر النعمة»، والمراد: «شكرها»، أما اقترانه بمعاني «القلب» و«التفكر» و«الجمع»، فهو اقتران التزامي غير مباشر، حيث إن الذكر، كما ترسخ في التداول الإسلامي، يكون **بالقلب** كما يكون باللسان ويُحتاج فيه إلى **جمع الفكر** عليه؛ وليس ذاك فقط، بل إن دلالة «الذكر» على معنى «الجريان على اللسان» يجعله مستوفيا لمقتضى «مجال المتكلّم به» ـ الذي علّق به «هيدغر» مفهوم «التفكر» ـ بما لا يستوفيه مقابله الألماني، على تعدد معانيه، فيكون أوفق منه في أداء مقصود «هيدغر» في هذا المقام.

وتأتي هذه المفاهيم المختلفة مجتمعة في تساؤله التالي: «ما هي مسميات هذه الألفاظ: 'التفكُّر' و'المفكَّر فيه' و'الفكرة'؟ وعلى أي مجال من مجالات المتكلَّم به تدل؟ فالمفكَّر فيه، أين يوجد وأين يقيم؟ فهو يحتاج إلى الذاكرة؛ وبالمفكَّر فيه وفِكَره (بفتح الكاف)، أي بالذكر، يختص الشكر»(73).

كما لا عجب أن «هيدغر»، لما جاء إلى تسمية معنى أساسي من المعاني المتفرعة على المتكلَّم به في مظهريه: الشعري والفكري، وهو أنه **يحفظ** وحدة **الأركان الأربعة** للعالم عنده، وهي: «الأرض والسماء والبشر والرسل»(74) كما سنوضح ذلك، انتقى من

---

(73) هيدغر: **Was heisst Denken?**، ص. 91-95، [انظر أيضا ص. 138، ص. 157-159] **Qu'appelle-t-on penser?)**، ص. 145-150، [انظر أيضا ص. 210، ص. 236-240])، وصيغة الأصل الألماني هي:
'Was ist mit den Worten "Denken", "Gedachtes", "Gedanke" genannt? In welchem Spielraum des Gezsprochenen weisen sie? Gedachtes wo ist, wo bleibt es? Es braucht das Gedächtnis. Zum Gedachten und seinen Gedanken, zum "Gedanc" gehört der Dank'.

(74) يستعمل «هيدغر»، بدل كلمة 'Die Menschen'، أي «الناس»، كلمة مرادفة لها هي: 'Die Sterblischen'، ومعناها الحرفي: «الميّتون»، وذلك من أجل إظهار التقابل بين «الإنسان الميت» و«الحيوان الهالك»؛ إذ يقول: «إن الميتين هم الناس؛ ويسمون «الميتين»، لأنهم يستطيعون الموت؛ ففعل الموت معناه الاقتدار على الموت من حيث هو موت؛ والإنسان وحده **يموت** ('stirbt' =)؛ والحيوان **يهلك** ('verendet' =)؛ فلا يكون الموت من حيث هو موت بين يديه ولا من خلفه.»، هيدغر: **Vorträge und Aufsätze**، ص. 171، وأيضا ص. 144؛ **Essais et conférences)**، ص. 212، وأيضا ص. 177)؛ كما أن «هيدغر» يستعمل مكان لفظ 'Die Boten'، أي «الرُّسل»، لفظا أعم منه هو 'Die Göttlichen'، ومعناه «الإلهيون»، =

بين أسماء ألمانية تدل على مفهوم «التربيع» الاسم الذي تدخل هذه الأداة في تركيبه، وهو: 'Das Geviert'، فيكون المراد به «**جمع** من أربعة أشياء»؛ وقد تحير المترجمون في نقل هذا المصطلح إلى لغاتهم الوطنية، فتقلبوا بين مقابِلات عدة، مقرين بعجزهم عن إيجاد اللفظ المطابق؛ فإليك على سبيل المثال جملة من المقابِلات التي اقترحها المترجمون الفرنسيون، سعيا منهم إلى حفظ معنى «الجمع» الذي قصده «هيدغر» قصدا، وهي: 'Quadriparti' و'cadre' و'cadran' و'Quatuor'؛ ولا نظن إلا أن المترجم العربي بمنأى عن هذه الحيرة، ففي لغته من صيغ الأعداد ما يفيد **الجمع** لا بين الأربعة فقط، بل أيضا بين أقل أو أكثر من ذلك، إذ يقال: «جاء المدعوون مثنى أو ثُلاث أو رباع أي جمعا من اثنين أو ثلاثة أو أربعة...، بحيث يصلح لفظ **الرُّباع**» لنقل المصطلح «الهيدغري» من غير نقصان.

وما كاد «هيدغر» يتغلغل في مفهوم «المتكلَّم به»، حتى تعرض إلى نقيضه، أي «اللامتكلم به» (= 'Das Ungesprochene')، حاملا له على مدلول متميز يتمثل في أمرين اثنين:

أحدهما، أن «اللامتكلم به» لا ينحصر في مجرد سلب للمتكلَّم به - بمعنى أنه ما ليس متكلَّما به - وإنما هو حقيقة لها من الثبوت ما لحقيقة المتكلَّم به،؛ والشاهد على ذلك أنه يتضمن نوعين مختلفين: أولهما، «اللامتكلم به» الذي **يجوز** أن يصير متكلَّما به في المستقبل، لأنه، وإن لم يتحقق بعد، فإنه قائم بالإمكان في سياقات التكلم الحالي؛ والآخر، «اللامتكلم به» الذي **يمتنع** أن يصير متكلما به، نظرا لأن المتكلَّم به لا يحيط

= قائلا في نفس الموضع: «إن الإلهيين هم رسل الألوهية، الآتون بالعلامات»، وذلك لإظهار التقابل بين «الإنساني» و«الإلهي». ولما كان لفظ «الميت» في العربية يعم الإنسان وغيره من الكائنات، حيوانا كان أو رسولا، فلا يفيد استعماله في مقابل الكلمة الألمانية: 'Die Sterblischen'؛ ويبدو أن لفظ «البشر» أصلح منه لهذا الغرض، إذ يوفي بما فيه كفاية بالتقابلين المذكورين اللذين تدخل فيهما الكلمة الألمانية؛ ولئن كان هذا اللفظ لا يدل لغة على معنى «الموت»، فإنه يحمل معنى «الظهور» الذي يوافق مدلولا أساسيا أقره «هيدغر» في هذا السياق، وهو «ترقُّب الإنسان وتلقيه **للعلامات** التي يأتي بها الرسل»، إذ أن «بشرة الشيء، على حد قول ابن عربي، **ظاهره**، والبُشرى **إظهار علامةِ** حصولِها في البشرة [...]، فالإنسان أتم **المظاهر**، فاستحق اسم 'البشر'» (الفتوحات المكية، المجلد الثاني، دار صادر، بيروت، ص. 70) كما أن هذا الاسم يكثر استعماله في سياقات تفيد معنى المقابلة بغيره من الموجودات، هالكة كانت أو خالدة، كما جاء ذلك في عدة آيات من القرآن الكريم، منها الآية 18 من سورة المائدة: «بل أنتم بشر ممن خلق»، وبالخصوص الآية 34 من سورة الأنبياء: «وما جعلنا لبشر من قبلك الخُلد، أفإنْ مت فهم الخالدون».

بكل شيء في رُباع العالم الذي يجمع بين الأرض والسماء ومن في الأرض ومن في السماء والذي يدور فيه التكلم وعليه.

والثاني، أن اللامتكلم به لا ينحصر في سلب النطق عن المتكلَّم به ـ بمعنى أنه ما ليس منطوقا به ـ لأن من المتكلَّم به ما لا نطق معه كما هو المتكلَّم به الذي يتوجه به الكلامُ (= 'Das Zugesprochene') إلى المتكلَّم إليه، متفضلا به عليه؛ والواقع أن الذي يحدد حقيقة التكلم ليس هو ما يلفظه اللسان من الأصوات المسموعة، وإنما هو ما يعيه الفكر من **الإيماءات المشهودة**؛ فما لم يتكلم به متكلم بعد، إنما هو ما لم يشهده بعد، وما لا ينبغي له أن يتكلم به إنما هو ما ليس في طوقه أن يشهده، لأنه يبقى سرا مكنونا؛ وهذا يعني أن «اللامتكلم به» يحصِّل دلالته الحقيقية من معنى «الإيماء» و«الإشهاد»، فاللامتكلم به هو «اللاموماً إليه» أو قل «اللامشهود»، سواء بمعنى أن مشهوديته مؤجلة إلى حين أو بمعنى أن مشهوديته مرتفعة أبد الآبدين[75].

وعلى الرغم من تناقض «المتكلم به» و«اللامتكلم به»، فإن «هيدغر»، كعادته في الجمع بين المعاني المتباينة، يعمد إلى التأليف بينهما، جاعلا تآلفهما آتيا من كونهما مرتبطين فيما بينهما ارتباط الفرع بالأصل، ذلك أن المتكلَّم به يحتاج إلى أصل ينبني عليه، ولا يمكن أن يكون هذا الأصل إلا شيئا من غير جنسه، وإلا كان متكلما به مثله، ولا شيء أوفى بهذا الوصف مما ليس أبدا موضع تكلم، أي مما لا يُتكلَّم به إطلاقا، فإذن يكون «اللامتكلَّم به» هو الأصل الذي يتفرع عليه المتكلَّم به، وتفرعه منه يكون من وجوه هي على قدر الوجوه المختلفة التي يظهر بها المتكلَّم به؛ والإنسان إذا تكلم بشيء في استماعه إلى «اللامتكلم به»، فإن تكلمه ينبغي أن يوافق المتكلَّم به في الكلام؛ أما إذا سكت، فإن سكوته يكون هو الآخر موافقا لهذا المتكلَّم به، وذلك لأن الأصل فيه هو التكلم المستمع لـ«اللامتكلم به»، حتى إنه يجوز أن نضيف المتكلَّم به إلى «اللامتكلم به» ('im Gesprochenen des Ungesprochenen')[76]، فنقول: «تكلُّم 'اللامتكلم' به».

3.1.2 ـ التقابل بين 'Entsprechen' و 'Sprechen': يستثمر «هيدغر» في بلورة فكره بصدد «الكلام» فعلا آخر من نفس الجذر الذي اشتُق منه 'sprechen' (أي «تكلم»)، وهو: 'entsprechen'، ويكون بمعنى «وافق» و«جاوب» و«قابل»؛ ولا يتعذر

(75) هيدغر: نفس المصدر، ص. 253؛ (نفس الترجمة، ص. 240).

(76) هيدغر: نفس المصدر، ص. 251؛ (نفس الترجمة، ص. 237).

نقل هذا الفعل إلى العربية بلفظ يحفظ هو الآخر وحدة الجذر بينه وبين «التكلم»، وهذا اللفظ هو: «كالَم»؛ **فالمكالمة** هي المخاطبة، وواضح أن كل مخاطبة تتضمن كلا من معاني «الموافقة» و«المجاوبة» و«المقابلة» بوجه من الوجوه؛ ويقوم «هيدغر» بالجمع بين هذه المعاني الثلاثة، جاعلا منها شروطا للانتفاع بالكلام؛ فلا ينتفع المتكلم البشري حتى يعرف كيف يكون «مكالِما» (بكسر اللام)، ولا يكون **مكالما** حتى يتوجه بسمعه **قُبالة** الكلام **ويُقبل** على ما يقال فيه **ويتقبل** منه، ثم **يقابله** بالشكر؛ والكلام والمكالمة ليسا بالضرورة صوتا يُنطق، بل قد يكونان صمتا يُسمَع، فالمكالِم قد يحجم عن التكلم ويسكت، ويكون سكوته **جوابا** على ما سمع[77]، وقد يكون سكوته أنطق من تصويته متى كان الحال أنطق من المقال؛ كما أن الكلام الذي يتوجه إليه المتكلم البشري ليس جلَبة، وإنما هو **سكون، لأنه نداء** يدعو العالم والأشياء، على اختلافهما **وافتراقهما، إلى التساكن** والاجتماع **فيما بينهما**، حتى إن الواحد منهما لا يكون لنفسه إلا بقدر ما يكون لغيره[78]، أو قل لأنه يجلب **السكينة** لهما، فإذن حقيقة الكلام أنه نداء يصدر من **الفرق** الذي بين العالم والأشياء من أجل الجمع والتأليف بينهما، بل إن الكلام يتحقق على أنه هو هذا الفرق في خصوصيته التي هي حمل السكينة إلى العالم وإلى الأشياء.

إلا أن هذا السكون **ليس خمودا**، لأن الخمود هو نفسه يحتاج إلى السكون، لأنه يأتيه بالسكينة؛ ولما كان هذا السكون بهذا الوصف، فإنه، على **الحقيقة**، حركة، بل هو أقوى حَراكا من كل حركة وأشد نهوضا من كل نهضة[79]؛ كما أن هذا السكون **ليس صموتا**، بل له جلجلة أو صلصلة كجلجلة أو صلصلة الجرس، ذلك أن النداء المجموعَ في نفسه الجامعَ لغيره ـ الذي هو دعاء الفرق للعالم والأشياء إلى أن يجتمعا ويتواصلا فيه ـ إنما هو تصويت أشبه **بالصلصلة**؛ ولما كان هذا النداء هو الكلام عينه، فإذن الكلام يتكلم، **وتكلمه كصلصلة السكون**[80]، وهذه الصلصلة ليس فيها شيء من فعل الإنسان؛ وإذا كان الإنسان، مع ذلك، يُنعت بكونه كائنا متكلما، فلأنه يستمد خصوصيته أو تعينه من تكلم الكلام، أي من صلصلة السكون؛ ولا يحصل هذا التعيين للإنسان إلا إذا استَعملَت الحقيقة الكلامية، أي صلصلة السكون، تكلُّم الإنسان لإسماع

(77) هيدغر: نفس المصدر، ص. 262؛ (نفس الترجمة، ص. 251).
(78) هيدغر: نفس المصدر، ص. 25؛ (نفس الترجمة، ص. 28–29).
(79) هيدغر: نفس المصدر، ص. 29؛ (نفس الترجمة، ص. 33).
(80) هيدغر: نفس المصدر، ص. 30؛ (نفس الترجمة، ص. 34)، وصيغة الأصل الألماني هي: 'Die Sprache spicht als das Geläurt der Stille'.

هذه الصلصلة لآذان البشر؛ ولا يكون هؤلاء قادرين، بالطريقة التي تخصهم هم، على التكلم المسموع حتى يسمعوا من صلصلة السكون ويعوا عنها.

وبعد أن توضحت بعض المعاني الجوهرية التي يتحدد بها مفهوم «الكلام» عند «هيدغر»، يمكننا الآن إيراد نصه الدقيق الذي يتعرض فيه للمكالمة (= 'Das Entsprechen')، مستخدما معانيها الثلاثة جميعا، بل مضيفا إليها معنى «الانتزاع» الذي يحتمله صدر هذه اللفظة، وهو: 'Ent'، وهذا النص هو:

«إن الكيفية التي يتكلم بها البشر من جهتهم، وقد نودوا من الفرق وإليه هي المكالمة (= 'Das Entsprechen')؛ إذ ينبغي للتكلم البشري قبل كل شيء أن يكون قد استمع إلى النداء الذي دعا به الفرقُ، في سكونه، العالمَ والأشياء، عند الانفلاق الذي يخرجه من إفراده، وكل كلمة للتكلم البشري تتكلم انطلاقا من هذا الاستماع وتتكلم على أنها هذا الاستماع.

«والبشر يتكلمون عل قدر استماعهم، وينتبهون إلى نداء الفرق الذي يدعوهم في سكونه، حتى ولو لم يعرفوه؛ فالاستماع يقتبس من دعاء الفرق ما ينقله إلى الكلمة التي تنطق به، والتكلم الذي يجمع إلى الاستماع الاقتباس هو «المكالمة» (= 'Das Ent-sprechen')[81].

«ثم إن التكلم البشري، وهو يقتبس المتكلَّم به من دعاء الفرق، يكون قد اتبع على قدر الطاقة النداء؛ فالمكالمة (= 'Das Entprechen')، باعتبارها اقتباسا من السمع، هي في ذات الوقت إجابة بعرفان الجميل؛ فالبشر يتكلمون على قدر ما يكون تجاوبهم مع الكلام (= 'entsprechen') بطريقين: طريق الاقتباس من الاستماع وطريق المقابلة بالاعتراف؛ وعليه، فإن الكلمة البشرية تتكلم على قدر ما تأتي بالمكالمة (= 'ent-spricht') على وجوهها المتعددة»[82].

3.1.3 ـ التقابل بين 'Zusprechen' و 'Sprechen': من الألفاظ التي تدخل في الحقل الاشتقاقي لـ 'sprechen'، لفظة 'Zusprechen' المصدرة بالأداة: 'Zu' التي نجد من معانيها: «إلى» أو «نحو» أو «من أجل»، وهي ترجع كلها إلى معنى «التوجه»؛ وما

---

(81) يلح «هيدغر» على الصدر: 'ent' الذي يفيد معنى «الانتزاع» ليدلنا على أن الذي يقتبس في استماعه إنما يقوم بانتزاع ما يقتبسه أو، إن شئت قلت، يقوم باستراقه.

(82) هيدغر: **Unterwegs zur Sprache**، ص. 31-32، (**Acheminement vers la parole**، ص. 35-36).

كان ينبغي أن يفوت «هيدغر» ـ وهو الذي أخذ على عهدته أن يكون بكليته إصغاء إلى ما يقال في اللغة ـ هذا المعنى الذي سبق أن استأنس به في بدايته «الظاهراتية»[83]؛ فإلى جانب حقيقة التكلم (= 'Das Sprechen')، يلزم إذن إقرار حقيقة **التوجه بالكلام** (= 'Das Zusprechen') أو بالاصطلاح العربي، «**التكليم**»، إلا أن هذا التكليم ليس من صنع الإنسان، فضلا عن أن يكون من اختصاصه، وإنما هو من فعل الكلام الذي لا يشاركه فيه سواه؛ فإذا كان الكلام متكلما كما يكون الإنسان متكلما ولو أن التكلمين متباينان، فإن الكلام هو وحده **المكلِّم** (بكسر اللام المشددة)، والإنسان هو **المكلَّم** (بفتح اللام المشددة)؛ إذ هذا التكليم هو الذي يمد الإنسان بأسباب التطلع إلى معرفة الكلام ومعرفة حقيقته؛ وعليه، فليس الاشتغال بالسؤال هو الذي يميز الفكرَ الإنساني كما يُظَن، وإنما الذي يميزه حقا هو الاستماع إلى تكلم الكلام، وهو الذي يأتيه بهذا السؤال؛ فقبل دخول السائل في الاستفهام عن حقيقة الكلام، يحتاج إذن إلى أن يبادره الكلام بالتكليم، حتى يعي منه هذا الاستفهام؛ «فنحن عندما نسائل (= 'anfragen') الكلام، أي نسائل حقيقته، كما يقول «هيدغر»، فإنه ينبغي أن يكون الكلام ذاته قد كلَّمنا (='uns zugesprochen sein')؛ وإذا أردنا السؤال (= 'nachfragen') عن الحقيقة، أي حقيقة الكلام، فإنه ينبغي أيضا أن بكون المقصود من الحقيقة قد كلمنا (= 'uns zusgeprochen sein')؛ فالمساءلة والسؤال يحتاجان سلفا هنا وفي كل موضع إلى تكليم هذا الذي يسائلانه ويسألان عنه»[84].

وحيث إن معنى «التوجه» (= 'zu') شغل «هيدغر» في التجربة الكلامية، آخذا هذا المعنى من الفعل: 'zusprechen' المشتق من لفظ «الكلام»، فلا نستغرب أن يطلبه في فعل متداول آخر مشتق من لفظ «القول»، وهو: 'zusagen'؛ وحيث إن هذا الفعل الأخير يفيد في الاستعمال العادي معنى «قال» و«ارتضى» و«التزم»، فإن «هيدغر» يعمد إلى إضافة مدلول «الارتضاء» إلى مدلول «التوجه»، فيجعل الاسم: 'Die Zusage' دالا على معنى «القول الذي يرتضي التوجه إلى المتلقي بما يقول» كما لو كان يأتمنه عليه؛ ويبدو أن لفظ «الخطاب» في العربية يقترب كثيرا من هذا المعنى الذي وضعه «هيدغر» لـ'Die Zusage'، إذ الغالب على القول: «خاطبه» أن يكون بمعنى قولنا: «خاطبه في

(83) من المعلوم أن «هيدغر» تتلمذ على أب الظاهراتية (= Phénoménologie): «هوسرل» وخلفه في دروسه وتأثر بأفكاره ولو أنه اتجه إلى صبغها بنزعته التأويلية المبكرة.

(84) هيدغر: **Unterwegs zur Sprache**، ص. 175، (**Acheminement vers la parole**، ص. 158-159).

أمر ما»، وهو يتضمن مدلولين: أحدهما، أنه **وجِّه إليه** الكلام، والثاني أن هذا الكلام المتوجَّه به دار على **أمر مخصوص**، بحيث لا خطاب من غير وجود عنصرين اثنين: «التوجه» و«المتوجَّه به»، وهما بالذات العنصران اللذان تولى «هيدغر» إبرازهما؛ فالمتوجِّه، في كلا المصطلحين، يرتضي أن يتوجه بشيء إلى سواه، إلا أن معنى «الارتضاء» صريح في المصطلح الألماني، ضمني في مقابله العربي.

ومتى ظهر أن «ارتضاء التوجه» هو الذي يتحدد به مفهوم «الخطاب» عند «هيدغر»، وأن هذا الارتضاء هو إلى التنزل أقرب منه إلى مجرد القبول، أدركنا كون «هيدغر» يشترط في المتوجَّه إليه أن يأتي فعلا يناسب مقام الخطاب، نظرا لأنه يمده بما لا يمده به غيره، أي يمده بما يستحق أن يفكَّر فيه وما ينبغي له أن يفكِّر فيه؛ ولا فعل أنسب له من أن يُلقي السمع إليه، وأن يستمد تساؤله من هذا الاستماع، حتى إنه لا تفكُّر بغيره، لأن «ما يختص به الاستماع هو أنه يتلقى تحدُّدَه وتعقُّلَه مما يفيده به الخطاب»[85]؛ وعلى هذا، فمتى تعاطينا التفكر في حقيقة الكلام، فقد لزم أن يدخل الكلام في مخاطبتنا أو أن يكون قد خاطبنا.

4.1.3 ـ التقابل بين 'Das Gespräch' و 'Die Sprache': ينتقي «هيدغر» من بين عدد من الأسماء الألمانية الموضوعة لإفادة معنى «التحاور» اسم 'Das Gespräch'، ويجعل له وضعا فلسفيا خاصا؛ والراجح أن السبب في هذا الانتقاء سبب تأثيلي، وهو التميز الاشتقاقي لهذا الاسم، ذلك أنه مركب من جزئين، أحدهما: 'spräch' المشتق من الفعل: 'sprechen'، أي تكلَّمَ، والآخر: 'ge' الذي يفيد معنى «الجمع»؛ وقد تقدمت الإشارة إلى كبير الأهمية التي لهذا المعنى الأخير عند «هيدغر»، وليس هذا موضع بيان أسباب هذه الأهمية التي قد يكون بعضها ذا صبغة عقدية؛ وفي ضوء هذه الاعتبارات الاشتقاقية، فإن اللفظ العربي المتداول الذي يصلح لنقل هذا المفهوم هو «المكالمة»، إلا أن استخدامنا له أعلاه في مقابل المصطلح «الهيدغري» السابق: 'Das Entsprechen' يجعلنا ـ دفعا للبس ـ ننصرف عن هذا الوزن من المادة: /ك ل م/ إلى وزن «التفاعل» منها في هذا النقل، أي «**التكالم**»؛ وهذا القرب في الوزن بين المفهومين العربيين، الذي لا يتأتى مثله في الألمانية نفسها، يزيد القرب الدلالي بينهما قوة بما يخدم غرض «هيدغر» على وجه أفضل، لا سيما وأنه يُنـزِل أحدهما منزلة الآخر، إذ

---

(85) هيدغر: نفس المصدر، ص. 180؛ (نفس الترجمة، ص. 164)
'Allein, dies macht das Eigentümliche des Hörens aus, dass es seine Bestimmtheit und Deutlichkeit aus dem empfängt, was ihm durch die Zusache bedeutet wird.'

يقول: «إن مِثل هذه المكالمة القائلة لا يمكن أن تكون إلا تكالما»[86].

وقد وضع «هيدغر» لأحد الفصول المطولة من كتابه: **المسير إلى الكلام**، عنوان: «في تكالم الكلام»، وجاء هذا الفصل على شكل محاورة دائرة بين ياباني وسائلٍ؛ وليس مراد «هيدغر» من وراء ذلك ضرب مثال حي على التكالم فحسب، بل أيضا أن يجمع إلى التفكر في معنى «التكالم» واقع التمرس به، فهو في الوقت الذي يقول قوله في التكالم، يأتي به على مقتضى هذا القول، بحيث يكون مقصده هو عين وسيلته؛ ولا ريب أن هذا المسلك في المعالجة الفلسفية هو أبلغ المسالك في الوقوف على حقائق الأمور، لأن الغرض من هذه المعالجة هو التعرف على مقاصد الأشياء أو قيمها ـ لا معرفة وقائعها أو ظواهرها شأن المعالجة العلمية ـ وهو ما يسمى «**الاعتبار**»، ومعلوم أنه **لا اعتبار بغير الجمع الصريح بين الافتكار والاختبار**.

والغريب أن النقاد لم يجدوا من أنفسهم الحاجة إلى الوقوف على هذا المسلك الاعتباري في كثير من المقاربات الفكرية لهذا المفكر؛ وكتابه الذي قصَرنا حديثنا عليه، أي **المسير إلى الكلام**، يتضمن أمثلة عدة على هذا المسلك، نذكر منها مقاربته للتجربة الكلامية، إذ يجمع بين التعريف بهذه التجربة والدخول فيها، ومنها أيضا مقاربته للكلمة، فهو يروم أن يقف على حقيقة الكلمة وفي ذات الوقت أن يكون قوله فيها كلمة، ومنها كذلك مقاربته للسكوت، إذ في وصفه للسكوت، يسكت عن أمور، معتبرا أن السكوت أبلغ في هذا الوصف؛ وأوضح مثال له في هذا الكتاب هو مقاربته لمعنى «الطريق»، فهو يقصد أن يتفكر في الطريق، على أن يكون تفكره هذا هو عينه طريقا، حتى إنه ما فتئ يكرر أن محاضراته الثلاث التي خصصها لـ«حقيقة الكلام» إنما هي سلوك الطريق إلى هذه الحقيقة؛ ونحن إذا كنا نستنكر هذا الإهمال من النقاد، فليس لأنهم أغفلوا مقتضى «الاعتبار» في الممارسة الفلسفية ـ هذا الإغفال الذي سنستوفي، بمشيئة الله، الكلام فيه في كتاب آخر ـ وإنما لأن هذا المسلك من شأنه أن يولد في كلام المتفلسف مستويات خطابية تتعدد بتعدد تقلباته بين مراتب الفعل ومراتب القول؛ إذ كل حكم يدعو، بعد التحقق به، إلى حكم فيه يعلوه رتبة، والتحقق من هذا الحكم الثاني يدعو إلى ثالث فوقه، وهكذا دواليك؛ وواجب الناقد الذي يزعم التغلغل في فكر منقوده واستكناه ما قد يخفى على هذا المنقود نفسه، أن يتفطن إلى هذه الكثرة في مستويات الخطاب التي تميز أصحاب هذا المسلك وأن يشتغل بتحديد رتبها وبتعقب

---

(86) هيدغر: نفس المصدر، ص. 151؛ (نفس الترجمة، ص. 137)، وصيغة الأصل الألماني هي:
'Ein solches sagendes Entsprechen könnte nur ein Gespräch sein'.

كيفيات الانتقال بينها، صعودا ونزولا، ثم أن يتبين انعكاسات كل ذلك على الفكر المنقود من حيث أبعاد تعمقه وآفاق توسعه.

لقد خرجنا عما كنا بصدده، فلنرجع ونقول: إن «هيدغر» يبني، على التميز الاشتقاقي لـ 'Das Gespräch'، تميزه الاصطلاحي، قائلا: «لم يعد من الجائز أن ندعو كل تحادث (= 'Das Miteinanderreden ') تكالما»، لأن مقتضى التكالم استجماع الفكر على «حقيقة الكلام»؛ ويخص بالذكر، من بين ضروب التحادث التي ليست بتكالم، «المطارحة العلمية» التي تنضبط بقيود محددة، مشبها التكالم، في مقابلها، باللعبة التي لا قيود فيها[87]؛ ولنقف على بعض خصائصه التي وردت متفرقة في كتابه الذي بين أيدينا:

أ. أن التكالم، على عكس طلب المعرفة كما يتحدد به التطارح العلمي، لا يقترن بالتصور العقلاني، وإنما بالممارسة الفكرية؛ لذلك، يكون التكالم مصدرا للتساؤل المفكَر الذي من أوصافه أنه الاعتبار المتأني للشيء الذي يستحق أن يُتفكَّر فيه، وهذا يخالف كليا طلب المعرفة الذي يتسم بالاندفاع والاستعجال.

ب. أن المتكالم لا يتخذ من مدار كلامه موضوعا يقول فيه برأيه، بل، إنه، على العكس من ذلك، يستملي من هذا المدار ما يقول بشأنه؛ ومتى دار كلامه على الكلام نفسه، فإنه لا يتكلم عنه أو فيه، وإنما يتكلم منه وبه، مدعُواً إلى ذلك بحقيقة الكلام ذاتها؛ وعليه، فـ«التكلم انطلاقا من الكلام لا يمكن أن يكون إلا تكالما»[88].

ج. أن التكالم لا يسعى إلى رفع إبهام أو إشكال ما يدور عليه، وإنما يتركه على حاله من الإشكال، بل يعمل على صون هذا الإشكال، حتى يستمر على تحقيق ما يتميز به من قوة التجميع والاستجماع[89].

د. أنه يتحدد بالمُحدِّد الذي لا يتحدد بغيره، ألا وهو: «حقيقة الكلام»! ومعلوم أن الكلام لا يتحقق إلا كدعاء للفرق كما اتضح آنفا؛ ولما كان هذا الدعاء هو الذي يلقي بالكلام إلى المتكالِمَين، فهو الذي يؤمِّن نجاح التكالم بينهما متى ألقى هذان الجانبان إليه سمعهما[90].

---

(87) هيدغر: نفس المصدر، ص. 89؛ (نفس الترجمة، ص. 89).

(88) هيدغر: نفس المصدر، ص. 150؛ (نفس الترجمة، ص. 136)، وصيغة الأصل الألماني هي:
'Ein Sprechen von der Sprache könnte nur ein Gespräch sein'.

(89) هيدغر: نفس المصدر، ص. 100؛ (نفس الترجمة، ص. 98).

(90) هيدغر: نفس المصدر، ص. 112؛ (نفس الترجمة، ص. 107).

هـ. أن كمال التكالم في أن يدور بين الجانبين في لغتهما الأصلية، لأن اللغة بيت الوجود واللغات تختلف باختلاف هذه البيوت، فيلزم من ذلك اختلاف التكالم من لغة إلى أخرى، كما أن من كماله أيضا أن يجري باللغة التي توافق ما يدور عليه من المعاني، لأن اللغة التي تخالفه لا تنفك تمنعنا من أن نقول ما نريد قوله بشأنه[91].

و. أن التكالم يغلب فيه السكوت على الحديث والكتابة، ويغلب فيه السكوت عن السكوت على السكوت عن الحديث، لأنه لا ثرثرة أضر من الحديث أو الكتابة عن السكوت، ولا يسكت عن السكوت إلا القول الحقيقي الذي يمهد للتكالم الحقيقي المنبثق من «الحقيقة الكلامية»[92]، لأن هذا السكوت مستمد من السكوت الأصيل الذي تتصف به هذه الحقيقة والذي له، كما تقدم، جرس يميزه عن السكوت العليل كما هو سكوت الأخرس.

بعد الفراغ من الكلام عن نماذج من التقابلات الوفاقية أو «المماثلات» التي اعتمدها «هيدغر»، توسيعا لإمكاناته التعبيرية في مقاربة «الكلام»، فنحن الآن ماضون إلى ذكر بعض التقابلات الطباقية أو «المباينات» التي لجأ إليها في هذه المقاربة.

2.3 ـ أمثلة التقابلات الطباقية

لا تقل المباينات التي أقامها «هيدغر» بين المعاني عما جاء في نصوصه من المماثلات بينها، لا عددا ولا أهمية؛ فكما أنه يجمع بين ما جرت العادة بالتفريق بينه من المفاهيم المتباينة، فإنه كذلك يفرق بين ما جرت العادة بالجمع بينه من المفاهيم المتماثلة؛ وأيضا كما أنه لا يكاد ينتهي من تقرير تماثل مفهومي ما، حتى يفجأنا بالظفر فيه بما يخرجه إلى ضرب من التباين، فكذلك لا يكاد يفرغ من تقرير تباين مفهومي ما، حتى يأخذ في طلب ما يخرجه إلى ضرب من التماثل؛ وإذا كان الظاهر أن عادة خرق المألوف من العلاقات بين المفاهيم تغلب على الاستشكال الفلسفي، عموما ـ لما يدعيه المتفلسف من مزيد الوعي بحقائق الأمور، أو لميل دفين في نفسه للخروج عن متعارف الناس ـ فإن «هيدغر» يصل في التوسل بهذه العادة درجة لا يجاوزه فيها إلا سلفه ومواطنه «هيغل»، إذ أنه لا يكتفي بخرق العلاقات المألوفة، بل إنه يخرق ما وضعه بنفسه منها أو ما أبدى ابتداء موافقته عليه؛ ولنصطلح على تسمية هذا المسلك في

(91) هيدغر: نفس المصدر، ص. 89-90، ص. 103؛ (نفس الترجمة، ص. 90، ص. 100).
(92) هيدغر: نفس المصدر، ص. 152؛ (نفس الترجمة، ص. 138).

الاستشكال الفلسفي باسم «الاستجدال»[93]؛ فـ«هيدغر» يستجدل المخالف، فيجعله موافقا، والعكس بالعكس: يستجدل الموافق، فيجعله مخالفا؛ ولنضرب على ذلك أمثلة من كتابه الذي قررنا، بموجب اختصاصه بمسألة اللغة، الرجوع إليه، أي **المسير إلى الكلام**، مستخرجين ثلاثة أنواع من الاستجدال «الهيدغري»، وهي: «المعارضة» و«القلب» و«المفارقة».

3.2.1 ـ **أمثلة المعارضة**: إن المقصود **بالمعارضة** هنا هو استجدال يختص بمقابلة قول من الأقوال المتداولة بين عامة الناس أو خاصة الفلاسفة بقول يناقضه والإتيان بدليل عليه ممانع لدليل القول الأصلي؛ وقد لا نغالي إن قلنا بأن هذا المصطلح العربي يصلح لهذا الموضع بشكل لا يتأتى لغيره، حيث إنه يُستعمَل في سياق **السير**، فيقال: «عارضه في السير»، أي جاء بمثل ما أتى به منه، منافسةً له؛ والحال أنه لا مفهوم شغل «هيدغر» في كتابه هذا ـ كما ستقف على ذلك في حينه ـ مثلما شغله مفهوم «السير» وشغلته لوازمه المختلفة، حتى صار إلى المطابقة بين مدلوله وبين مدلول «العقل» و«الروح» و«المعنى»[94]، وارتضاه عنوانا متميزا لهذا المؤلَّف؛ والأمثلة على المعارضة من كتابه السالف الذكر أكثر من أن نحصيها في هذا المقام، ويكفينا منها بعض النماذج التي تغني عن ذكر الباقي.

يدعي «هيدغر» أنه يريد أن يخوض **تجربة فكرية** ـ أو، بلفظه، **تجربة مفكِّرة** (= 'Die denkende Erfahrung') ـ مع الكلام[95]؛ فواضح أن مفهوم «التجربة الفكرية» معنى تعارضي، حيث إن المشهور هو أن التجربة تتصل بالمحسوس، بينما الفكر يتصل بالمعقول ولو أنه صار يقال: «اختبار ذهني» (= 'Thought Experiment')؛ فيكون «هيدغر» قد جعل منطلق علاقته بالكلام منطلقا جدليا، لعل الداعي إليه تمهيد السبيل

---

(93) رب قائل يقول: «لا أوافق على هذه التسمية، لأن «هيدغر» يعترض على الجدل، إن في صورته الأفلاطونية أو في صورته الهيغلية»، ونجيبه من جهتين: إحداهما أن «هيدغر» لا يعترض على الجدل بوصفه طريقا، أي تجربة فكرية متوجهة بالكلام ومنفعلة به، لا موجهة له ولا فاعلة فيه، وإنما يعترض عليه بوصفه **طريقة**، أي منهجا تصوريا يتبع قواعد محددة تستهدف توجيه الكلام والفعل فيه، والجدل عند «أفلاطون» و«هيغل» كان طريقة، لا طريقا، وسيجيء مزيد بيان للفرق بين «الطريق» و«الطريقة»؛ والجهة الثانية أنه لا تعارض بين أن ينكر الفيلسوف اشتغاله بالجدل وأن ينسب إليه فقيه الفلسفة هذا الاشتغال، لأن رتبة هذه النسبة في الخطاب تعلو على رتبة هذا الإنكار، إذ هي حكم على حكم.

(94) هيدغر: **Unterwegs zur Sprache**، ص. 198، (**Acheminement vers la parole**، ص. 183).

(95) هيدغر: نفس المصدر، ص. 173، ص. 179؛ (نفس الترجمة، ص. 157، ص. 163).

للجمع بين «الشعر» و«الفكر»، وهما أيضا مفهومان سار الجمهور من الفلاسفة على التسليم بأنهما متباينان، في حين أنَّ جمع «هيدغر» بينهما يجعله يولد منهما معاني تباينية نحو «الشعر المفكِّر».

ويدَّعي أيضا أن هذه التجربة لا ينبغي أن تُفهَم على مقتضى «الفعل»، وإنما على مقتضى «الانفعال»، مستثمرا في الموضع نفسه العلاقة الاشتقاقية الموجودة بين الفعلين الألمانيين: 'erfahren' ، أي جرَّب و 'widerfahren'، أي أصاب مِن «أصابه شأن»، بمعنى «نزل به»، فتكون هذه التجربة عبارة عن **تحمل ومكابدة**؛ ولا يخفى أن هذا المدلول ليس هو الذي يسبق إلى الفهم من لفظ «التجربة»، إذ قولنا: «جرَّب الشيء» ينبئ بمعنى «نهوض المجرِّب بالمجرَّب أو، على الأقل، المشاركة في فعل التجربة الذي يجمع بينهما»، وفي هذا شاهد آخر على مخالفة «هيدغر» للقول المعروف وحمله على غير معناه المألوف؛ والباعث على هذا التخريج المعارض هو تمهيد السبيل لتقرير دعواه أن الإنسان، في تجربته مع الكلام، لا يفعل فيه، وإنما ينفعل به، فالفاعل الحقيقي في هذه التجربة هو الكلام، والمنفعل هو الإنسان كما يخبرنا بذلك قوله: «إن الدخول في التجربة مع الكلام يعني أن ندع ما يوجهه إلينا الكلام يقبل علينا إقبالا يختص بنا، بينما نتغلغل نحن فيه من أجل التوافق معه»[96]؛ وهنا كذلك ممارسة من المعارضة التي عمد فيها «هيدغر» إلى قلب وظائف الطرفين المتباينين، فما كان في الأصل فاعلا، صار هو المنفعل، وما كان في الأصل منفعلا، صار هو الفاعل؛ ويبلغ «هيدغر» بهذا القلب للوظائف نهايته عندما يجعل طرف الكلام في هذه التجربة يستقل بالتكلم من دون الإنسان، بحيث لا تجربة مع الكلام إلا إذا خرج الكلام عينه إلى التكلم، ونجد أثر هذا التكلم في نفوسنا حينما يهجم شيء علينا، فينخرس عنه لساننا، مسلِّمين بأنه مما لا يُتكلم به؛ ولا نستطيع أن نندفع بدورنا في التكلم إلا عندما يذهب عنا ما غلب علينا من هذا الأمر، بحيث لا يثبت تكلم الكلام إلا مع انتفاء تكلم الإنسان، ولا يثبت تكلم الإنسان إلا مع انتفاء تكلم الكلام[97].

ثم يفرق «هيدغر» في «التجربة» بين معنيين: «تجربة الشيء» و«التجربة مع الشيء»؛ أما **تجربة الشيء**، فمعناها الوصول إلى الشيء بواسطة السير في الطريق، وأما **التجربة مع الشيء**، فمعناها أن الشيء الذي نقصد الوصول إليه في سيرنا، يجتذبنا إليه وينفذ فينا

(96) هيدغر: نفس المصدر، ص. 159؛ (نفس الترجمة، ص. 143).
(97) هيدغر: نفس المصدر، ص. 161؛ (نفس الترجمة، ص. 145-146).

بما يجعلنا **ننقلب** من حالنا إلى حاله[98]؛ وهذه مقابلة جديدة يأتي بها «هيدغر» لكي يحفظ معنى «الاشتراك في التجربة» بين الكلام والإنسان، بل لكي يصون رتبة الكلام التي تعلو، في نهاية المطاف، على رتبة الإنسان، إذ إقبال الإنسان على الكلام هو من إقبال الكلام عليه وتَنَزُّلِه إليه حتى يرفعه إليه؛ و«هيدغر»، في كل ذلك، لا يفتأ يأخذ معانيه من الألفاظ، فالمدلول المشترك بين النوعين المتقابلين من التجربة ـ وهو: أن «التجربة هي السير في الطريق»[99] ـ مأخوذ من المدلول اللغوي لكلمة 'erfahren' نفسها (أي جرَّب)، حيث إنها مركبة من الأداة: 'er' التي تفيد معنى «الدخول في حالة ما» واللفظ: 'fahren'، وهو فعل يعني بالذات: «سار»، فيكون «هيدغر» قد استمد مفهوم «السير» الذي قرنه بمفهوم «التجربة» من هذا المدلول الأصلي، **بحيث تصير كل تجربة عنده عبارة عن مسير.**

ولا يمتنع أن يكون في اللسان العربي لفظ يضاهي هذه الكلمة الألمانية في الجمع بين المدلولين: «التجربة» و«السير»، وهذا اللفظ هو: «الاعتبار»، إذ يقال: «اعتبر الشيء»، ويراد: «جرَّبه»، وأصله: «عبَر»، ويقال: «عبر الطريق»، أي «سار من أحد جانبيه إلى الآخر»، ومن ثَمَّ يكون مطلوب «هيدغر» هو، على التعيين، **إقامة صلة اعتبارية باللغة**؛ ويجوز أن نأخذ بمعان أُخَر يتضمنها هذا اللفظ العربي، وتوافق بعضا من تقريرات «هيدغر» الفلسفية في باب اللغة، منها الحاجة إلى **الإصغاء الصامت** إلى اللغة وأيضا الحاجة إلى **الفهم التأويلي** لعلاقة اللغة بالوجود؛ فالتقرير الأول يصادف معنى «تدبرَ» الذي يحمله الفعل: «اعتبر»، إذ «التدبر» لا يزيد عن كونه «الفهم عن الشيء»، وهو ما يفيد «السمعَ من هذا الشيء والأخذَ عنه»؛ أما التقرير الثاني، فيصادف معنى «فسَّر» الذي يحمله الفعل: «عبَّر»، إذ «التفسير» لا يزيد عن كونه «التأويل»، سواء تعلق بالنص الديني أو بالرؤيا المنامية؛ وإذا ثبت هذا، صح أن نقول إن الفلسفة «الهيدغرية» هي أصلا **فلسفة اعتبارية صريحة**، وإذ ذاك ظهر السبب الذي دعا «هيدغر» إلى التمسك بنسبة «فلسفته» إلى **الممارسة الفكرية**، لا إلى المعالجة النظرية؛ فالفكر، متى كان مضادا للنظر، لا يمكن إلا أن يكون اعتبارا، وليس هذا موضع بيان جزئيات الافتراق بين الفكر (بالمعنى «الهيدغري») والنظر، ولا تفصيل وجوه الوفاق بين هذا الفكر والاعتبار.

ولنرجع إلى ما كنا بسبيله من أن التجربة، حسب «هيدغر»، تتصل بالسير، ونقول:

---

(98) هيدغر: نفس المصدر، ص. 177؛ (نفس الترجمة، ص. 161-162).

(99) هيدغر: نفس المصدر، ص. 170؛ (نفس الترجمة، ص. 154).

إنه من البديهة أنه **لا سير بغير طريق** يسار فيه، فلا نستغرب حينئذ أن يجعل «هيدغر» لكتابه عنوانا مأخوذا من «السير» فكما لو أنه سماه: **التجربة مع الكلام**؛ وبدَهي بالأولى أنه **لا سير بغير حركة** بأتيها السائر في اتجاه ما يسير إليه؛ يلزم من هاتين البداهتين أنه **لا حركة بغير طريق**، وعندئذ لا غرابة أن يفزع «هيدغر» إلى اللفظ الألماني الموضوع لمعنى «الحركة»، أي 'Die Bewegung'، مستخرجا منه ما يفيد الجمع بين «الحركة» و«الطريق»، فيخطه على الوجه الذي يجعله، في دلالته على «الحركة»، مشعرا بمعنى «الطريق»، وهذا الوجه في الخط هو: 'Die Be-wëgung'، حيث إن صدر هذه الكلمة: 'Be'، يُستخدم لتعدية الفعل وعجزها: 'wëgung' مشتق من 'der Weg'، أي الطريق، فيكون تمام المعنى هو: «جعل الشيء طريقا» أو قل «تصيير الشيء طريقا»، وبهذا يصبح اللفظ الموضوع لمسمى «الحركة» دالا على معنى «جعل الشيء طريقا»؛ ويقال في اللسان العربي: «طرَّق الموضع»، ويراد: «صيره طريقا»، بحيث يكون المصدر منه: «التطريق» صالحا لنقل هذا الاستعمال «الهيدغيري» الخاص لـ'Die Be-wëgung'، إلا أن قلة دورانه على اللسان جعلتنا نزاوج بينه وبين لفظ «التعبيد»، إذ عبارة «عبَّد الطريق» مألوفة للقارئ العربي، ومعناها ـ أي «مهد الطريق وذلله» ـ اشتهر في مدلوله المجازي شهرته في مدلوله الحقيقي، وكل من الألفة في الاستعمال والشهرة في المجاز مطلوبة في هذا السياق «الهيدغري».

وما أن استقام لـ«هيدغر» استنباط مفهوم «الطريق» من «التجربة»، حتى مضى قدما في تحديد أوصافه، منتقلا فيها من معارضة إلى أخرى؛ فإذا كان حد الطريق عند الجمهور هو أنه الشيء الذي يوصلنا إلى ما نطلبه، فإن حده عند «هيدغر»، على العكس من ذلك، هو أنه الشيء الذي يوصلنا إلى **ما يطلبنا** كما لو كان هو الذي يسير إلينا[100]، بمعنى أن **المقصد الحقيقي للطريق الذي نسلكه هو أنفسنا، وليس غيرنا**؛ وإذا كان من خصائص الطريق لدى الجمهور أنه يوصلنا إلى موضع غير الموضع الذي نحن فيه، فإنه، مع «هيدغر»، على خلاف ذلك، يوصلنا إلى حيث نحن الآن وحيث نقيم في هذا الأوان كما لو لم يكن هناك طريق ولا كان التوصيل إلى شيء، ذلك أن الذي يطلبنا لا ينفك عنا، غير أننا لم نصل إليه بعدُ الوصول الذي يختص بنا[101]، بمعنى أن **الوصول الحقيقي هو الوصول إلى الخصوصية** (أي التعيين)، **وليس الانتقالية**[102]؛ ثم إذا كان

(100) هيدغر: نفس المصدر، ص. 197؛ (نفس الترجمة، ص. 182).
(101) هيدغر: نفس المصدر، ص. 199؛ (نفس الترجمة، ص. 184).
(102) هيدغر: نفس المصدر، ص. 208؛ (نفس الترجمة، ص. 194).

مما يقتضيه الطريق في اعتقاد الجمهور أن السائر فيه يولي وجهه إلى قبلة ما، فإن «هيدغر»، على عكس ذلك، يجعل القبلة هي التي ينبعث منها الطريق الذي يسلكه هذا السائر، قائلا: «فبحسب الفكر التأملي، يجد الطريق، على العكس، مكانه في ما نسميه بـ«القبلة»، أو، بحسب الإشارة، إن القبلة، من حيث إنها تقابل الوجه بالوجه، هي الجلوة المحرَّرة التي يجد فيها كل منجل وكذا كل مختلٍ مجال انعتاقه، وإن ما تختص به القبلة من كونها جلوة للمنجلي وخلوة للمختلي هو ذلك التعبيد (='Be-wëgung') الذي تنشأ عنه الطرق المملوكة للقبلة»[103]، وهذا يعني أن **الوسيلة الحقيقية في الوصول هي القبلة، وليست الطريق.**

وبهذا الصدد، نُذكِّر بأننا استعملنا لفظ «القِبلة» فيما استعمل فيه «هيدغر» لفظ 'Die Gegen'، وهو مشتق من الظرف: 'gegen' الذي يفيد: «اتجاه» أو «قُبالة»، أو «في مقابل»، بحيث يكون اختيار «هيدغر» لهذا اللفظ، مكان غيره، راجعا إلى رغبته في حفظ معنى «التقابل» في تحديد 'Die Gegen'؛ ومن هذا الجانب، كان بالإمكان أن نستعمل في نقلها كلمة «الجهة»، فهي الأخرى تتضمن معاني «التوجه» و«التواجه» و«المواجهة» التي يحتملها المصطلح الألماني؛ لكن هذا المصطلح يضم إلى معنى «التقابل» معنى «الجمع»، ذلك أن أصلها: 'gegen' يتركب من جزئين: 'gen'، وهو مرادف لـ'gegen' نفسها و'ge' الذي ذكرنا فيما سبق أنه يدل على «الجمع»، وهو مدلول مفقود في لفظ «الجهة»، ولكنه موجود في لفظ «القبلة»، إذ القبلة هي المحل الذي يستقبله الإنسان بوجهه ويؤم إليه ليجتمع بغيره؛ لذلك، آثرناه على لفظ «الجهة» وارتضيناه مقابلا للمصطلح «الهيدغري» العجيب.

ثم يعمد «هيدغر» إلى التفريق بين «الطريق» (= ' Der Weg') و«الطريقة» (= 'Die Methode')[104]، داخلا في مخالفات أخرى للمشهور؛ إذ يقال: «إن الطريقة هي

---

(103) هيدغر: نفس المصدر، ص. 197؛ (نفس الترجمة، ص. 181-182).

(104) اخترنا أن نستخدم، في مقابل 'Die Methode'، بدل لفظ «المنهج»، لفظ «الطريقة» المشتق من نفس الجذر الذي اشتُق من لفظ «الطريق» (= 'Der Weg')، حتى نزيد تقابل المفهومين بروزا، حيث إن وجود وحدة الجذر بين لفظين مع اختلاف معناهما أبلغ في التقابل مما لو لم توجد بينهما هذه الوحدة، فيكون اللفظان العربيان أدل على التقابل من نظيريهما الألمانيين، وفي هذا تمام الموافقة لمقصود «هيدغر»، وكان بإمكانه أن يستعمل، بدل لفظ 'Weg'، لفظ 'Hodos' (= «هودوس»، أي «الطريق») الذي اشتُق منه 'Methodos'، لا سيما وأن ما يسمى بـ«قصيدة «برميندس» التي تأملها «هيدغر» طويلا، تدور أصلا على هذا المعنى، حتى سماها بعضهم بقصيدة الـ«هودوس»، فيظفر بمتقابلين من جذر واحد؛ وإذا لم يفعل «هيدغر»، فقد يرجع ذلك =

مجرد وسيلة يُتوصل بها إلى المعرفة»، أي أن «الطريقة خادمة للعلم»، لكن حقيقة الأمر عنده على خلاف ذلك، وهي أن الطريقة هي التي تتوسل بالعلوم لبسط نفوذها، حتى لا سلطان لعلم إلا على قدر تغلغل الطريقة فيه، **فالعلوم هي الخادمة للطريقة، فإذن الطريقة هي المخدومة**(105)؛ أما وجه الفرق بينها وبين الطريق، أن للطريقة تعلقا بالتصور العلمي، في حين أن الطريق له تعلق بالتأمل الفكري، **فلا طريق مع الطريقة**، وهو وجه يخالف المعتقد الذي جرى عليه عموم الفلاسفة، إذ بحسب هذا المعتقد أن الطريقة في أصلها طريق، وسندهم في ذلك أن المصطلح الموضوع لها، أي 'Methode' مشتق من اللفظ اليوناني: 'Hodos'، ومعناه «الطريق».

ثم يُرجع «هيدغر» الفرق بين التصور العلمي والتأمل الفكري إلى أن الأول يستولي عليه النظر المنهجي، بينما الثاني يستولي عليه الوجود المجالي، فيقابل بين المنهج والمجال بما يخالف المشهور بشأنهما، وهو أنهما مترابطان ومتكاملان(106)؛ وليس هذا المجال الذي يقيم به الفكر إلا المجال الذي يحتضن الطرق جميعا، وهو الذي يسميه «هيدغر» بـ«القبلة»، ومن شأنها أن تنهض بشيئين هما: «الاستقبال» و«المقابلة»؛ أما **الاستقبال**، فلأن القبلة تأتي إلى لقائنا بوجهها وتتقدمنا في هذه المواجهة، فنلقاها بوجهنا، لا حيث هي، وإنما حيث نحن؛ وأما **المقابلة**، فلأنها **تقابل** بين الأشياء لا تقابل تدابر وتباعد، وإنما تقابل تلاق وتقارب، إذ تجعل بعضها **يُقبل** على بعض، وبعضَها **يتقبل** من بعض، فيسكن كل منها إلى غيره كما يسكن إلى نفسه، حتى كأنها **القبيل** الواحد؛ ولا خلاف في أن القول بأن للفكر تعلقا بقبلة مبناها على الاستقبال والمقابلة قول يبلغ النهاية في منافاة النظر الفلسفي التقليدي، لا سيما ما درج منه على سَنَن العقلانية المضيقة(107).

3.2.2 ـ أمثلة القلب: المقصود **بالقلب** استجدال يختص بمقابلة قول من الأقوال المألوفة للعامة أو للخاصة بقول يغير ترتيبه، فما كان مقدَّما في الأول يصير مؤخرا في الثاني والعكس بالعكس: ما كان مؤخرا فيه يصير مقدما في الآخر، كما إذا قابلنا القول:

= إلى كون كلمة 'Der Weg' تتمتع في اللغة الألمانية بخصائص اشتقاقية وتداولية متميزة لا يمكن إلا أن تحمل «هيدغر» على الدخول في استثمارها بما يرضي رغبته الملحة في التأثيل.

(105) هيدغر: **Unterwegs zur Sprache**، ص. 178، (**Acheminement vers la parole**، ص. 162).

(106) هيدغر: نفس المصدر، ص. 179؛ (نفس الترجمة، ص. 163).

(107) انظر المقارنة بين ضربين من العقلانية: «العقلانية المضيقة» و«العقلانية الموسعة» في كتابنا: **الفلسفة والترجمة**، ص. 173-207.

«الزمان في الوجود» بقولنا: «الوجود في الزمان»؛ وتأتي أهمية القلب عنده من كونه لا يقتصر على أن يُرَد به على الغير، دافعا به قوله أو يصحح به معتقَدا راسخا في النفوس، وإنما يتخذه طريقا متميزا للاستشكال الفكري المجدِّد، متوسلا به في تحقيق الانقلاب الفلسفي الذي دخل فيه، حتى إنه يجوز عدُّ القلب الصورة البيانية المثلى التي تجلى بها هذا الانقلاب عنده؛ وقد كان «هيدغر» يجنح إلى أن يستعمل من أنواع القلب النوع الذي يكون في القول المركب من مضاف ومضاف إليه، وجاء بمثال نموذجي للتوظيف الاستشكـالي له في كتابه: 'Der Satz vom Grund'، أي **مبدأ السبب**، حيث استثمر المعاني المختلفة التي تحملها الكلمتان: 'Der Grund'، أي «السبب» أو «الأساس» أو «الأرض»، و'Der Satz'، أي «المبدأ» أو «الجملة» أو «الوثبة »، فتعددت صور هذا القلب ودلالاته، وجاءت إحدى هذه الصور على هذا الوجه: 'Der Satz vom Grund ist der Grund des Satzes'، أي **مبدأ السبب هو سبب المبدإ**[(108)]؛ ولما كانت الاعتبارات المنهجية تحملنا على الاجتزاء بكتاب **المسير إلى الكلام**، فإن مثالنا على القلب سيكون مأخوذا منه، مع الإشارة إلى أن هذا الأخذ أفضل من غيره لظهور تعلقه بالكلام، ولأن استخدام «هيدغر» لهذا المسلك في الاستجدال بلغ ذروته في هذا الكتاب من حيث مواضع استعماله ومواقع الاستشكال به.

يجمع «هيدغر» محاضراته الثلاث الأخيرة التي تشغل حيزا كبيرا من كتابه تحت عنوان: 'Das Wesen der Sprache'؛ وقد اختلف المترجمون في نقل لفظ 'Das Wesen' إلى لغاتهم لخصوصيته الصرفية في الألمانية ولخصوصية فهم «هيدغر» له، مع دوام تحفظهم فيما اضطروا إلى اختياره من المقابِلات؛ أما نحن، فلا نجد حرجا في ترجمة هذا المصطلح باللفظ العربي: «الحقيقة»، مع التنبيه على أن لهذا اللفظ على الأقل أربعة معان نصرف ثلاثة منها ونأخذ بالرابع؛ وأحد المعاني المصروفة أن الحقيقة هي **المدلول الذي وُضِع له اللفظ في الأصل** أو قل «مباينة المجاز»؛ ونشدد على هذا الصرف، لأن لفظ «الحقيقة» جاء هنا مقرونا بالكلام، بحيث قد تدعو هذه القرينة إلى

---

(108) هيدغر: **Der Satz vom Grund**، ص. 31، ص. 39؛ انظر دراسة مؤرخ الفلسفة الفرنسي J.F. MATTEI عن بعض صور القلب عند «هيدغر» في مقالته: 'Le chiasme heideggerien ou la mise à l'écart de la philosophie' (= القلب «الهيدغري» أو استبعاد الفلسفة») المنشورة في الكتاب المشترك:
D. JANICAUD -J. F. MATTEI: **La métaphysique à la limite,** Epiméthée, P.U.F, Paris, 1983.

حضور معنى «المقابلة للمجاز» في الذهن قبل حضور غيره، فضلا عن أن الانتقال بين الضدين أيسر على الذهن من الانتقال بين سواهما؛ والمعنى الثاني أن الحقيقة هي **الصدق** أو قل «مطابقة الواقع»، وهو المعنى الذي غلب على الحقيقة عند المتفلسفة العرب المحدثين، تأثرا بالنقول العربية للنصوص الفلسفية المعاصرة؛ والمعنى الثالث أن الحقيقة هي **الماهية** أو قل جملة الخصائص العقلية التي تدخل في حد الشيء؛ أما المعنى الرابع، فهو مدلول «**الثبوت**» أو قل «التحقق»، فحقيقة الشيء هي ذاته الثابتة أو المتعينة، وهو المفهوم الذي يوافق على خير وجه مقصود «هيدغر» من 'Das Wesen'، لا سيما وأنه يعود بهذا الاسم إلى أصله المشتق منه، وهو الفعل الذي يجيء على صورته، ومعناه بالذات هو: «ثبت».

وبهذا، تكون الترجمة التوصيلية لعنوان هذه المحاضرات الثلاث هي «**حقيقة الكلام**»، لكن «هيدغر» لا يلبث أن يدعي أن هذا العنوان يفقد صفته كعنوان، إذ ما تنقله إلينا عبارته هو صدى **لتجربة مفكرة**، وهي: «**حقيقة الكلام ـ : كلام الحقيقة**»؛ ومتى علمنا أن من خصائص التجربة المفكرة مع الكلام أن يهجم علينا أمر من أموره **ويقلب** علاقتنا به، ناقلا لها من حال إلى حالٍ غيره، أدركنا السر في كون «هيدغر» يتوسل بصيغة القلب للوصول إلى هذه التجربة المتفردة، **فلا يقدر على قلب الأحوال إلا قلب الأقوال**، وحينئذ يكون «هيدغر» قد رام إقامة العلاقة المقلوبة على القول المقلوب؛ ولا يخفى ما في هذا من دلالة على تشبث «هيدغر» بمبدإ تساوق اللغة والوجود، بل بمبدإ اتحاد المقصد والوسيلة؛ ثم إنه لو خطر على باله أن «القلب» قد يدل أيضا على «الفكر» عينه كما في اللسان العربي، وأنه سمي كذلك لتقلبه وبقائه على هذا التقلب، لوجد فيه دليلا ما بعده دليل على ما قرره من أن **التجربة المفكرة لا تكون إلا قلبا صريحا**.

وآنذاك، لا عجب أن يدخل «هيدغر» في استشكال فلسفي عميق لصلتنا بالكلام بواسطة هذه الصيغة التركيبية في القول، وهذا الاستشكال بعينه هو الذي كان من وراء تسميته للعبارة: «حقيقة الكلام: كلام الحقيقة» باسم 'Das Leitwort'، أي «**الكلمة الهادية**»، بمعنى القول الذي يهدينا إلى الطريق[109]؛ فلما بدا أن قلب الفكر لا يحصل إلا بقلب القول، فلا يجوز أن تكون هذه العبارة صورة من صور البديع، ولا مجرد ترتيب لتعبيرين متعاكسين تفصلهما نقطتان، مع بقاء عناصرهما المشتركة هي هي، بل ينبغي أن يأتينا التعبير الثاني ـ أي «كلام الحقيقة» ـ بما لا يأتي به التعبير الأول ـ أي

---

(109) هيدغر: **Unterwegs zur Sprache**، ص. 176، (**Acheminement vers la parole**، ص. 160).

«حقيقة الكلام» ـ بحيث يكشف لنا عن مضمون هذا الأخير بما لا يدل عليه ظاهره؛ لذا، يتحتم أن تدل العناصر فيه بغير ما تدل به في التعبير الأول، فليس «الكلام» هو «الكلام» ولا «الحقيقة» هي «الحقيقة»، فضلا عن اختلاف الإضافة فيهما، فالإضافة في التعبير الأول تجعل «الكلام» مضافا إليه، أي يكون هو الموضوع، و«الحقيقة» مضافا، أي تكون محمولا، بينما هي في التعبير الثاني تجعل «الحقيقةَ» مضافا إليه، أي تكون هي الموضوع، و«الكلام» مضافا، أي يكون محمولا[110].

وبيان ذلك أن التعبير الأول تعبير **تصوري**، في حين أن التعبير الثاني تعبير **تجرِبي**، ذلك أن «الحقيقة» في موقعها الأول تُحمَل، كما تقرر في تاريخ الفلسفة، على معنى «ما به يكون الشيء هو هو» الذي يقال في جواب «ما هو؟»؛ وقد وضع المتقدمون، وعلى رأسهم أفلاطون، لهذا المعنى اسم «الماهية»، ووضع له المتأخرون، وعلى رأسهم «هيغل»، اسم «التصور»؛ كما أن «الكلام» في موقعه الأول يتحدد بكونه نطقا باللسان أو إسماعا بطريق الصوت، يُكتفي في تحليله بالرجوع إلى علمي «الفيزياء» و«الفيزيولوجيا» وباعتماد وسائل التقنية وأعمال الحساب[111]؛ وكلا الرأيين: «الحقيقة كتصوير» و«الكلام كتصويت» حجاب يستر عنا حقيقة الكلام، ويصرفنا عن التأمل الذي تستحقه؛ أما التعبير الثاني، فلا يتأتى الوصول إلى المراد منه إلا بالدخول في تجربة مفكرة كما **تشير علينا** الكلمة الهادية بذلك، فنتمكن من تصحيح ما تطرق إلى التعبير الأول من فساد التصور، وهو الأمر الذي سنتولى الآن بيانه.

ونخلص من هذا إلى أن طرَفي **الكلمة الهادية**، على خلاف الظاهر، ليسا أبدا في رتبة واحدة بحيث يكونان منها كالكفتين المتعادلتين من الميزان، فليس الأول منهما طرفا مفسَّرا والثاني طرفا مفسِّرا، ولا العلاقة بينهما علاقة تفسير لغوي، وإنما هما متفاوتان في رتبتهما تفاوت الوجهتين المختلفتين، إذ قائل الطرف الأول ليس هو قائل الطرف الثاني ولو أن قائل الكلمة الجامعة لهما واحد، فالقائل الأول هو هذا الفيلسوف أو ذاك ممن جاءوا في عقب أفلاطون، والقائل الثاني هو واضع الكلمة الهادية، أي «هيدغر»، فيكون قد حكى على لسانه قولا نقله عن غيره، أو، على الأقل، قد أتى من عنده بقولٍ، تصوُّرُ معناه ليس من عنده، فيكون كمن صاغ بعبارته مضمونا لغيره.

ولنا في طريقة كتابة «هيدغر» للكلمة الجامعة دليل واضح على وجود هذا التفاوت

---

(110) هيدغر: نفس المصدر، ص. 201؛ (نفس الترجمة، ص. 186).

(111) هيدغر: نفس المصدر، ص. 204-205؛ (نفس الترجمة، ص. 190).

بين طرفيها؛ فقد وضع «هيدغر» بينهما في الموقع الأول من مواقع هذه الكلمة، علامتين اثنتين، أولاهما، خط أفقي مفرَد، والثانية نقطتان مزدوجتان، ثم يقتصر، في المواقع اللاحقة لهذه الكلمة، على استعمال واحدة من العلامتين، وهي: النقطتان؛ ذلك لأن الخط يفيد الاتصال، مما قد يوهم بأن الانتقال من أحد الجزئين إلى الآخر انتقال مباشر لا واسطة معه، ومستقيم لا التواء فيه، والأمر ليس إطلاقا كذلك؛ لذلك احتاج «هيدغر» إلى أن يُصحِب الخط بنقطتين، حتى يدفع هذا الوهم، فتكون النقطتان شاهدا على الانفصال؛ وبالجمع بين العلامتين، يبدو أن «هيدغر» أفاد وجود الاتصال والانفصال معا بين التعبيرين اللذين تتركب منهما الكلمة الهادية، إلا أنه، بتأخيره للنقطتين، يكون قد حسم في هذا الجمع لفائدة الانفصال، هذا الحسم الذي ازداد تأكيدا حينما عمد، في المواقع الأخرى لهذه الكلمة، إلى محو الخط الواصل بين جزئيها، مكتفيا بالنقطتين، بل إن «هيدغر»، إمعانا منه في إبراز هذا الانفصال، يورد، في طور حاسم من تأمله، هذين الجزئين في سطرين اثنين، كل منهما في سطر منفرد، مع الإبقاء على النقطتين، محاذيةً للسطر الأول، وذلك على الشكل الآتي:

حقيقة الكلام:

كلام الحقيقة[112].

فإذن التعبيران اللذان تتضمنهما الكلمة الهادية مفترقان بعضهما عن بعض، لا افتراق النقطتين المتجاورتين فحسب، بل افتراق السطرين المتباينين.

لكن، على افتراقهما، يبقى المجموع المركب منهما نازلا منزلة **الكلمة الهادية**، ومعلوم أنه لا هداية بغير دلالة؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد وجب أن تُشعِر النقطتان في هذه الكلمة، على إفادتهما معنى الانفصال، بأن الطرف الذي قبلهما ـ أي المقلوب منه ـ **ينفتح** بوجه من الوجوه على الطرف الذي بعدهما ـ أي المقلوب ـ من غير أن يرتد إليه، لا كلا ولا جزءا، ولا يمكن أن ينهض بهذا الانفتاح ظاهر هذين الطرفين، لأن هذا الظاهر متعارض، فلا يبقى إلا أن هذا الانفتاح يجري على مستوى باطنهما؛ وهذا يعني أن الدلالة التي تحملها الكلمة الهادية في جملتها ليست دلالة عبارة، وإنما هي **دلالة إشارة** (= 'Der Wink')، إذ **تشير** هذه الكلمة **إلى شيء** في تاليها لا يمكن استنباطه أبدا من مقدَّمها؛ والإشارة أنواع متعددة، إلا أن منها الإشارة التي يقع الاهتداء فيها إلى المشار إليه من غير إشكال، ومنها الإشارة التي تدلنا على قلق المشار منه وعلى

(112) هيدغر: نفس المصدر، ص. 200؛ (نفس الترجمة، ص. 185).

حاجته إلى مزيد التفكير، حتى يجلو عنه قلقُه، في حين لا تدلنا من المشار إليه إلا على أنه المستحق للتفكر الذي ما زلنا نفتقد طريق التفكير التي تكون على قدره؛ والحال أن إشارة الكلمة الهادية هي من هذا النوع الثاني، ذلك أن قسمها الأول، أي «حقيقة الكلام»، ينزل منها منزلة المشار منه، وقد ظهر لنا قلقُه واستغلاقه، على رسوخه في العقول، بينما ينزل قسمها الثاني، أي «كلام الحقيقة»، منها منزلة المشار إليه، وهو الذي يستحق منا أن نجهد فكرنا فيه ولو أننا لا نملك بعدُ كيفية التفكير التي تناسب مقامه الجليل(113).

وإذا كان المشار منه قلقا بسبب الاعتقادات الراسخة عن «الكلام» و«الحقيقة»، فلا سبيل إلى رفع هذا القلق عنه إلا بتجديد التأمل فيه عن طريق المشار إليه، ومعنى هذا أنه ينبغي أن نقلب **كيفية الفكر** كما قلبنا كيفية القول، فلننظر الآن في بعض وجوه القلب الفكري التي توجبها إشارية الكلمة الهادية والتي تجعل المقلوب منه تابعا للمقلوب.

أ. **الانقلاب إلى الكلام المتكلِّم**: لقد انبنى التصور التقليدي للطرف المقلوب منه ـ أي «حقيقة الكلام» ـ على التسليم بـ«**مبدإ تفرد الإنسان بالكلام**»، ومقتضاه أنه لا شيء يشارك الإنسان في الكلام، دعك من أن يتقدمه فيه؛ فترجع «مبادرة القول» إلينا دون سوانا، وترجع «مبادرة الاستماع» إلى غيرنا؛ لكن البناء على هذا المبدإ لم يُنتج إلى حد الآن إلا نظرا في «الكلام والحقيقة» زاغ بنا عن طريق التفكير الأصيل، وقطع عنا إمكان التعرف عليهما؛ لذا، يتعين أن تنقلب مبادرة القول إلى «الكلام والحقيقة» ذاتهما، حتى يُسِرَّ كل منهما بحديثه إلينا في إقبال علينا وقبول لنا(114)، كما يتعين أن تنقلب إلينا نحن مبادرة الاستماع، لأن الاستماع إلى «الكلام والحقيقة» شرط في صحة السؤال عنهما، إذ ما يُسأل عنه يتحدد بما يقال في حديثهما إلينا وبالكيفية التي يتم بها الاستماع إلى هذا الحديث.

وعلى هذا، فإن الكلام هو الذي ينبغي أن يُعرِّفنا، على شاكلته الخاصة، بالكلام، أي بحقيقته، ولا يكون ذلك إلا بمكالمتنا؛ ولولا مكالمته لنا، لما وجدنا إلى الكلام سبيلا، ووجودُ كلامنا دليل على وجود سابق استماعنا إليه، مع أننا لا نتفكر في هذا الأمر؛ فإذن الكلام «يتحقق»، أي يحصِّل حقيقته، في مكالمتنا، فحقيقة الكلام تتجلى

(113) هيدغر: نفس المصدر، ص. 202؛ (نفس الترجمة، ص. 188).
(114) هيدغر: نفس المصدر، ص. 180، ص. 184؛ (نفس الترجمة، ص. 164، ص. 168).

في صورة كَلِمات مسموعة لنا، أي، في نهاية المطاف، **في صورة كلام تأتيه حقيقته**[115]؛

ب. **الانقلاب إلى الحقيقة المتحققة**: كما انبنى التصور التقليدي لـ«حقيقة الكلام» على الأخذ بـ«**مبدإ الفصل بين الوجود واللغة**»، **فجاء تحديده لمفهوم «الحقيقة» تابعا لتحديده للغة**؛ فلما كانت اللغة، بحسبه، هي مجرد وسيلة صوتية لوضع الأسماء **للمعاني المعقولة** وتناقلها بين الناطقين بها، فلا يمكن للحقيقة التي نحتاج في إدراكها إلى التوسل باللغة إلا أن تكون أمرا عقليا خالصا، وإلا فهي الأمر العقلي الممتاز، أي «الماهية المجردة» أو «المفهوم التصوري»، فكان أن ضل النظرُ التقليدي طريق التعرف على «الحقيقة الكلامية»؛ والواقع أن هذا التعرف يوجب أن تنقلب «الحقيقة» من مقام الاسم إلى مقام الفعل، أي أن تكون **تحققا وتحقيقا**، ومعنى «كون الحقيقة تتحقق» هو أنها **تَثْبُت في نفسها**، وذلك في الاستعمالين الممكنين لهذا الفعل: الاستعمال اللازم، ويفيد مدلول «الدوام» (‘währen’ =)، وكذا الاستعمال المتعدي بالباء كما في قولنا: «ثبَت بالمكان»، ويفيد مدلول «الإقامة» (‘weilen’ =)، كما أن معنى «كون الحقيقة تُحقِّق» هو أنها **تُثْبِت غيرها**، وذلك في مدلولين لازمين عن هذا الفعل المعتدي، وهما: «الإقبال على الغير» (‘angehen’ =) و«تثبيته بالطريق» (‘be-wëgen’)، **فتكون الحقيقة هي الشيء الثابت في نفسه، دواما وإقامة، والمثبِت لغيره، إقبالا عليه وتمهيدا لطريقه**؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد وجب أن يكون مدلول الطرف الثاني من الكلمة الهادية، أي «كلام الحقيقة»، هو: «أن الكلام يقوم في قلب الحقيقة وأنه يختص بالذي يمهد لكل شيء طريقه أقوى اختصاص، فالماهد لكل شيء طريقه يمهد وهو يتكلم»[116]؛ وينطوي هذا المدلول على ثلاث فِكَر ينبني من جملتها دليل بيِّن، وهي: **أنه لا حقيقة بغير مهد ولا مهد من غير كلام، فإذن لا حقيقة بغير كلام**؛ وبناء على هذه الأفكار، ينبغي أن نصحح التصور التقليدي للطرف الأول من الكلمة الهادية، قلبا لمبدئه الذي يفرق بين الوجود واللغة، أي بين الحقيقة والكلام.

ج. **الانقلاب إلى التجاور الفكري الشعري**: استند التصور التقليدي لـ«حقيقة الكلام» كذلك إلى مبدإ ثالث هو: «**مبدأ التباعد بين الفكر والشعر**»، لأن المعالجة الفلسفية التقليدية لهما لم تتم على مقتضى ما تمليه «التجربة الفكرية» أو «التجربة

---

(115) هيدغر: نفس المصدر، ص. 181؛ (نفس الترجمة، ص. 165).

(116) هيدغر: نفس المصدر، ص. 201؛ (نفس الترجمة، ص. 187).

الشعرية»، وإنما على مقتضى ما تبنيه المعرفة التصورية القائمة على جمع المعلومات النظرية عنهما، وشتان بين النظر التصوري والتجربة الحية؛ فإذا كان الأول، على ما ذُكِر، يتوسل بالطريقة، فإن الثانية لا تسلك إلا الطريق، ولا وصول إلى الحق في الفكر، ولا بالأولى في الشعر، بالتوسل بالطريقة، وإنما بسلوك الطريق، فلا يوجد الفكر إلا حيث يوجد الطريق، فيجوز أن يكون الطريق قد آوى سرَّ أسرار الفكر، حتى إن ما نشاهده من حولنا من القوة العجيبة التي تظهر بها اليوم الطريقة إنما هو قبس خافت من هذا السر الأخفى، «فليست الطرائق [العلمية]، على حد تعبير «هيدغر»، إلا المياه الملفوظة لنهر عظيم مطمور، أي الطريق الذي يمهد لكل شيء طريقه، الطريق الذي يشُق لكل شيء طريقه، فالكل طريق»[117]؛ وهذه الصلة التي أقامها «هيدغر» بين «الطريق» و«الماء» تجعل الطريق «الهيدغري» إلى ما يُدعى بـ«المَوْرِد» أقرب منه إلى شيء آخر، إذ **المورد** هو الطريق الذي يوردك الماء[118]، وقد يُطلَق أيضا على الطريق عموما؛ والطريق ـ أو المورد ـ الذي تدلنا عليه الكلمة الهادية يوصلنا إلى ما يسميه «هيدغر» بـ«القِبلة»، وهي الجهة التي فيها تتمهد كل الطرق ومنها تتشعب كل الموارد، لأنها جلوة كل منجل وخلوة كل مختل؛ والأمر ذو البال هاهنا هو أنه في هذه القبلة بالذات **يتجاور** الفكر والشعر، **والجار** هو الذي يسكن على مقربة من غيره؛ والجوار علاقة منعكسة، فكل جار لغيره يجعل منه جارا له[119]؛ فالتجاور إذن تساكن في تقارب، فيكون الفكر هو المساكن القريب للشعر، والعكس بالعكس[120]، وكيف لا، وهما بالذات مجال تجربة الكلام التي تدور عليها الكلمة الهادية !وعليه، لا مناص من اعتبار «الجوار»، بل «حسن الجوار» بين الفكر والشعر في تقويم الاعوجاج الذي طرأ على طرفها المقلوب منه.

د. **الانقلاب إلى التقابل الشامل**: لقد اعتمد التصور التقليدي لـ «حقيقة الكلام» كذلك «**مبدأ القياس الكمي للزمان والمكان**»، ومقتصاه أن الزمان عبارة عن آناء متتالية والمكانَ عبارة عن أعداد متوالية؛ لكن هذه العناصر، آناء أو أعداد، على ظاهر ترتيبها

---

(117) هيدغر: نفس المصدر، ص. 198؛ (نفس الترجمة، ص. 183).

(118) انظر تفاصيل عن العلاقة التي يقيمها «هيدغر» بين «الطريق» و«النهر» في كتاب J. GREISCH: **La parole heureuse**، ص. 245-248.

(119) هيدغر: **Unterwegs zur Sprache**، ص. 186-187، (**Acheminement vers la parole**، ص. 171).

(120) هيدغر: نفس المصدر، ص. 199-200؛ (نفس الترجمة، ص. 184).

وجائز ترتب بعضها على بعض، لا يمكن أن تدخل في علاقة **جوار** بينها، لأن هذه العلاقة تقتضي من المجاورين، لا أن يتداخل بعضهما مع بعض، بحيث تَمَّحي الفروق بينهما[121]، وإنما أن يسكن الواحد منهما **قُبالة** الآخر، بحيث **يحاذيه بوجهه**، أي **أن** يكون **متقابلين**، ولا تقابل بينهما إلا مع **إقبال** كل منهما **على** الآخر (=‘Das Gegen-einander-über’)، فينفتح له في احتجابه، ويكون له كما يكون لنفسه، عناية وكفاية[122]، هذا علاوة على أن هذا التقابل لا تقف حدوده عند بني البشر، بل يسع العالم كله، أرضا وسماء وإنسانا وإلها؛ لذا، وجب ترك مبدإ القياس الكمي للزمان والمكان والأخذ **بمبدإ التقابل الشامل**، حتى يتسنى لنا تبيُّن كيف أن الحقيقة الكلامية تورِّث التقابل للأشياء، وكيف أن التقابل بين الفكر والشعر إنما هو تقابل موروث عنها.

هـ. **الانقلاب إلى القرب الشامل**: انبنى التصور التقليدي لـ «حقيقة الكلام» على مبدإ آخر هو «**مبدأ الفصل بين الأشياء في العالم**»، وعلامة ذلك اختصاره لعلاقة الكلام بأشياء العالم، سفليها وعلويها، إلى علاقته بالإنسان وحده؛ والواقع أن الشعر، الذي هو المظهر الخالص لتكلم الكلام، يكشف عن ترابط هذه الأشياء بعضها ببعض، وما ذاك إلا لأن الأصل في الحقيقة الكلامية هو **القرب، لا البعد**؛ وإلى هذا القرب الذي يجمع بين أطراف العالم وأقطاره، ينبغي الرجوع لدفع التصور الذي أفسد علينا تبين ما في الكلام من قوة التقريب والتقليب، **فلا يتقرب من غيره إلا ما كان يتقلب معه**، فالذي يتقلب هو الذي يصلح للمجموع كما هو المجموع العالمي؛ وعلى قدر هذا المجموع يكون تقلبه، فإن زاد زاد، وإن نقص نقص، والذي لا يتقلب قد لا يصلح إلا لنفسه، فلا يحظى بالقرب من غيره، لا كلاما ولا عالما[123].

وعلى هذا، فلئن كان الفكر والشعر متجاورين، فليس لأن الفكر جاء إلى جوار الشعر أو لأن الشعر جاء إلى جوار الفكر كما لو أن الواحد منهما استجار بالآخر(124)، بل لأن **الجوار** (= ‘Die Nachbarschaft’) أصل تفرع عليه تجاورهما؛ ولئن كانا متقاربين، فليس لأن الفكر اقترب من الشعر أو أن الشعر اقترب من الفكر كما لو أن الواحد منهما استقرب الآخر، بل لأن **القرب** (= ‘Die Nähe) **هو الأصل الذي انبنى**

---

(121) هيدغر: نفس المصدر، ص. 196؛ (نفس الترجمة، ص. 180).

(122) هيدغر: نفس المصدر، ص. 211؛ (نفس الترجمة، ص. 196).

(123) هيدغر: نفس المصدر، ص. 214-215؛ (نفس الترجمة، ص. 201-202).

(124) هيدغر: نفس المصدر، ص. 188؛ (نفس الترجمة، ص. 172).

عليه تقاربهما[125]؛ ولما كان كل تجاور تقاربا، فإن القرب يصير الأصل الذي يتفرع عليه كل جوار[126].

فيتبين أن القرب هو الذي يمهد الطريق للتقابل بين الفكر والشعر بما يجعل كلا منهما يُقبل على الآخر، بل هو الذي يعبِّد الطريق لتقابل أشياء العالم كلها بما ينتفع بعضها ببعض، والعالم، كما سبق، أربع قِبلات، فيكون القرب قائما بتذليل الطريق لتقابل القِبلات، هذا التقابل الذي يوصِّل بعضها إلى بعض ويقرِّب بعضها من بعض[127]؛ و«القُربية» (= 'Die Nahnis') إنما هي خاصية «تعبيد الطريق» ـ أو قل إن شئت خاصية «التطريق» ـ التي يتصف بها القرب؛ والقربية والعينية تلتقيان، بل هما شيء واحد، ذلك أن الأشياء تُدرِك خصوصية ذواتها في هذا التطريق؛ فإذن الشعر والفكر، بفضل القربية، يحصِّلان ما به يتميز به كل منهما في ذاته[128].

و. **الانقلاب إلى القول الشامل**: كان التصور التقليدي لـ «حقيقة الكلام» يسلم بمبدإ آخر هو أن **التكلم الإنساني والقول شيء واحد**؛ لكن «هيدغر» يحذِّرنا من المطابقة بينهما ويدعونا بإلحاح إلى التفريق بينهما، قائلا: «إن القول والتكلم ليسا متماثلين؛ فيجوز للواحد أن يتكلم وأن يتكلم من غير انقطاع، وكل ذلك ليس من القول في شيء؛ وعلى العكس من ذلك، فإن الذي يصمت لا يتكلم، ويمكنه في عدم تكلمه أن يقول الشيء الكثير»[129]؛ ويستفاد من هذا أن القول ليس شرطا ضروريا للتكلم (الإنساني)، فقد يوجد التكلم ولا قول فيه، ولا هو شرط كاف له، فقد يوجد القول ولا تكلم معه، وفي هذا غاية التمايز بين التكلم والقول، فلنذكر هاهنا بعض وجوه هذا التمايز:

أن للقول تعلقا بالإيماء: فالفعل: 'sagen' (أي «قال») مشتق من الكلمة الألمانية القديمة: 'sagan'، ومعناها، كما ذُكِر، هو «أومأ وأظهر وأرى وأسمع» أو قل، في كلمة جامعة، «أَشْهَدَ»؛ وهذه الإيمائية الأصلية أو هذا الإشهاد لا يجوز نسبته إلى فعل الإنسان، إذ هو الذي يجعل من حضور الحاضر وغيبته، كائنا ما كان جنسُه ورتبته، عبارة عن **ظهور**، فلولا الإشهاد إذن، لما كان ثمة ظهور[130]، أو، إن شئت قلت، لولا

(125) هيدغر: نفس المصدر، ص. 196؛ (نفس الترجمة، ص. 181).
(126) هيدغر: نفس المصدر، ص. 208؛ (نفس الترجمة، ص. 194).
(127) هيدغر: نفس المصدر، ص. 211؛ (نفس الترجمة، ص. 197).
(128) هيدغر: نفس المصدر، ص. 196؛ (نفس الترجمة، ص. 181).
(129) هيدغر: نفس المصدر، ص. 252؛ (نفس الترجمة، ص. 239).
(130) هيدغر: نفس المصدر، ص. 253-254؛ (نفس الترجمة، ص. 240-241).

الإشهاد، لما كان ثمة شهود.

ويستعمل«هيدغر» للدلالة على هذا المعنى، بالإضافة إلى الاسم: 'Das Sagen' ـ المولَّد عن طريق تصدير الفعل: 'sagen' بأداة التعريف: 'Das' ـ اسما آخر مشتقا من نفس الفعل، وهو: 'Die Sage'، ويمكن نقله إلى العربية بألفاظ ثلاثة لكل واحد منها وجوه خاصة تجعله صالحا لهذا النقل: **أولها**، «القالة»، فيطابق هذا اللفظ الكلمة الألمانية من جهة مدلولها الاصطلاحي الذي هو: «القول الفاشي في الناس» ولو أنه لا يطابقها من جهة مدلولها اللغوي المندثر الذي هو «الإيماء»، والذي يحرص «هيدغر» على استعمالها فيه[131]؛ **والثاني**، «القَصص»، فيطابق هذه الكلمةَ من جهة أن «هيدغر» يرى أن القول يتضمن كثرة من العناصر والخصائص التي لا يناسب في بيانها العد الحسابي (= 'Das Zählen')، وإنما القص الخِطابي (= 'Das Erzählen')، مستثمرا ما بين هذين اللفظين الألمانيين من تجنيس وتشقيق[132]؛ **والثالث**، «الأسطورة»، فتطابق الكلمةَ الألمانية من جهة مدلولها الاصطلاحي كما أن مدلولها اللغوي يوافق خاصية من الخصائص التي استخرجها «هيدغر» للكلام، إذ هذه اللفظة العربية مشتقة من الفعل: «سطَّر» الذي يفيد: «رسم خطوطا»، وسنرى في موضعه كيف أن «هيدغر» يأخذ بهذا المعنى.

ولو أنه بالإمكان اختيار واحد من هذه الألفاظ الثلاثة: «القالة» و«القصص» و«الأسطورة» في ترجمة المصطلح «الهيدغري»: 'Die Sage' مع مراعاة الاعتبارات السالفة الذكر، فقد ارتضينا اتباع طريق آخر في هذه الترجمة، وهو الاقتصار على مقابلته بالمصدر الصناعي من «القول»، أي «القولية»، قياسا على «العينية»، نظرا لأن «هيدغر»، كما ستقف على ذلك بعد حين، يرفع رتبتها إلى رتبتها، فضلا عن أن هذا اللفظ استُعمِل في العربية في سياق روحي لا يختلف كثيرا عن سياقها الفكري عند «هيدغر»؛ فهذا عبد الجبار النفري يقال له هو الآخر في **المواقف والمخاطبات**: «وقال لي ما ينقال يصرفك إلى **القولية**، والقولية قول، والقول حرف والحرف تصريف»[133]؛ وبعد أن ارتضينا هذا المقابل العربي لـ'Die Sage'، نورد نصا لـ«هيدغر» صريحا في معنى «إيمائية القولية»، وهو الآتي:

---

(131) هيدغر: نفس المصدر، ص. 253؛ (نفس الترجمة، ص. 240).

(132) هيدغر: نفس المصدر، ص. 251، ص. 256؛ (نفس الترجمة، ص. 238-239، ص. 243).

(133) مجمد بن عبد الجبار النفري: **المواقف والمخاطبات**، تحقيق «آرثر أبري» وتقديم عبد القادر محمود، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص. 122، فقرة 34.

«إن القولية **إشهاد**؛ ففي كل ما يقبل علينا من الكلام وما يلاقينا بوصفه مدار الكلام والمتكلَّم به وما يتجه إلينا من الكلام وما ينتظرنا بوصفه غير متكلَّم به وكذلك في التكلم الذي من «صنعنا»، يسود الإشهاد الذي يجعل الحاضر يظهر والغائب يختفي؛ فليست القولية أبدا العبارة الكلامية التي توضع للشيء الظاهر بعد ظهوره، بل إن كل شيء ظهر أو اختفى إنما يكون ظهوره وخفاؤه في القولية المُشهِدة، فهي التي تحرر كل حاضر في حضوره وتأسر كل غائب في غيبته؛ فإن القولية تسود وتضم الفضاء الطلق للجلوة، هذه الجلوة التي يجب أن يرغب فيها كل ظهور ويرغبَ عنها كل خفاء، والتي فيها يتجلى كل حضور وكل غيبة، أي فيها ينقال»(134).

◆ أن إشهادية القول هي أصلا **تعيين**، ذلك أن ما يدخل في الحضور أو يخرج منه بطريق القول يظهر في خصوصيته، بحيث تكون إيماءة القول هي إعطاء هذه الخصوصية للحاضر وللغائب، و هذا، على ما تقدم، هو مقتضى التعيين، فإذن القولية هي عبارة عن الإيمائية المعيِّنة أو، بتعبير «هيدغر»، «إن القولية هي الكيفية التي تتكلم بها العينية»(135).

◆ أن القولية تُحقق **القرب**، ذلك أنها تصل **قِبلات** العالم الأربع، وهي: الأرض والسماء والبشر والرسل، بعضها ببعض، أي تنهض بالرُّباع بما يجعل منها الصلة لكل الصلات، فهي، على حد تعبير«هيدغر»، «تربط وتصون وتمد وتغني تقابل قِبلات العالم فيما بينها، وتمسك بهذه القبلات وترعاها، في حين تبقى هي ممسكة نفسَها [عن هذا التواجه]»(136).

◆ أن القولية تحمل على **السير** (= 'Die Be-wegung')، ذلك أنها تحرِّك قِبلات العالم الأربع إلى التفاعل فيما بينها، ولا حركة لها إلا بتحريك الزمان، في امتداده المكاني، للعلاقات التي تربط بين هذه القبلات، بحيث يحقق لها هذا التحريك التواصل والتقارب فيما بينها، جاعلا في كل جهة منها أسبابا تجمعها إلى القِبلات الثلاث الأخرى، حتى إذا تعلقت عبارة ما في ظاهرها بواحدة منها، فإنها في باطنها تظل حاملة

(134) هيدغر: **Unterwegs zur Sprache**، ص. 257، (**Acheminement vers la parole**، ص. 244-245).

(135) هيدغر: نفس المصدر، ص. 266؛ (نفس الترجمة، ص. 255).

(136) هيدغر: نفس المصدر، ص. 215؛ (نفس الترجمة، ص. 201)، وصيغة الأصل الألماني هي:
'Sie verhält, unterhält, reicht, und bereichert das Gegen-einander-über der Weltgegenden, hält und hütet sie, indem sie selber die Sage an sich hält.'

لأسباب التفاعل مع الباقي ولو أنه لم يُذكر فيها؛ ويُعبِّر «هيدغر» عن هذا البعد الزماني المكاني للقولية بكلمته الجامعة: «إنها تعني القول وما قيل وما سيقال»[137]؛ فلا شك أن المقصود بها هو أن القولية تجمع حاضر القول وماضيه ومستقبله في تعلق هذه الأزمان بعضها ببعض وتداخل آفاقها، بحيث ما سيقال في المستقبل، ولو أنه غير معروف في الحال، فإن مضمونه يتحدد وفق امتدادات ما قيل في الماضي وما يقال في الحاضر؛ وهكذا، فبفضل استجماع القولية للزمان ولمكان دورانه، تنهض بالمسار التفاعلي لربياع العالم[138].

لكن ذلك لا يعني أن التكلم منقطع عن القول، بل، على العكس من ذلك، **إن تكلم الكلام لا ينفصل عن القولية، بل لا ينفصل عنها التكلم الإنساني** ما دام الإنسان يصغي بقلبه إلى ما يقال في التكلم الكلامي، ويقتنص بفكره ما يمليه عليه.

أما وجه اتصال التكلم الكلامي بالقولية، فيتجلى في كون القولية الإيمائية هي التي تحدِّد حقيقة الكلام[139] أو، على حد تعبير «هيدغر»، «إن الكلام يتكلم حينما يقول، أي يُشهد»[140]، ذلك أن الكلام في وحدته التي تجمع بين ما تُكُلِّم به على أنحاء عدة وما لم يُتكلَّم به أو لا يمكن أن يُتكلم به والتي لا يمكن أن يحيط بها كلام متكلم ولا فكر متفكر هو عبارة عن **انفلاق** كانفلاق الأرض بالمحراث، وكل انفلاق يجمع ما ينكشف فيه، هذا الانكشاف الذي ينتظم فيه المتكلمون وتكلمُهم والمتكلَّم به وغير المتكلَّم به بفضل توجه الكلام إلى هذه الأقسام جميعا[141]؛ ففي هذا الانفلاق، تجري مختلف ضروب القول من مختلف المصادر، فهو الذي يورث الكلام وحدته الجامعة، والقولية إنما هي هذه الوحدة التي يتجلى بها الكلام في انفلاقه[142].

واللفظ الذي استعمله «هيدغر» للدلالة على هذا الانفلاق هو: 'Der Aufriss'، المشتق من الفعل: 'aufreissen'، ومن معانيه: «اختط» و«فتق» و«انفتق»، إلا أن

---

(137) هيدغر: نفس المصدر، ص. 145؛ (نفس الترجمة، ص. 133)، وصيغة الأصل الألماني هي:
'Das Wort «die Sage». Es meint: das Sagen und sein Gesagt und das zu-Sagende'.

(138) هيدغر: نفس المصدر، ص. 214-215؛ (نفس الترجمة، ص. 199-200).

(139) هيدغر: نفس المصدر، ص. 254؛ (نفس الترجمة، ص. 240)، وصيغة الأصل الألماني هي:
'Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige'.

(140) هيدغر: نفس المصدر، ص. 255؛ (نفس الترجمة، ص. 241).

(141) هيدغر: نفس المصدر، ص. 252؛ (نفس الترجمة، ص. 238).

(142) هيدغر: نفس المصدر، ص. 253؛ (نفس الترجمة، ص. 240).

«هيدغر» يضيف إلى هذه المدلولات المعجمية معنى «الجمع» و«الإظهار»، فالخط الذي يَفتِق، ينبغي أن يستجمع ما أظهره فتقُه؛ واعتقادنا أنه لو أمكن في اللسان الألماني أن يصاغ من 'sprechen' أو 'sagen' لفظ يفيد معنى «الانفتاق» أو «الانشقاق»، لكان «هيدغر» قد بادر إلى استعماله مكان: 'Der Aufriss'، حتى يبرر ما بين «القول» و«الانشقاق» من علاقة تأثيلية على غرار ما فعل بصدد العلاقة بين «القول» و«الإشهاد» (أو «الإيماء»)؛ أما وأن اللسان العربي يحتمل صوغ مثل هذا اللفظ، فإن استعماله في مقابل المصطلح الذي أخذ به «هيدغر»، يكون أدل على توجهه التأثيلي من هذا المصطلح نفسه، وليس هذا المقابل العربي إلا لفظ «الانكلام» من «كلَم»، أي جرَح، وكل جُرح هو «فتق»؛ والصلة بين معنى «الكلام» ومعنى «الشق» في اللسان العربي أظهر من أن نخوض فيها، إذ يقال: «اشتق الكلمة من أخرى»، أي صاغها منها كما يقال: «شقق الكلام»، أي توسع فيه بتوليد بعضه من بعض؛ ورب معترض يقول: إن انشقاق الكلام المقصود لـ«هيدغر» لا يشعر بمعنى «الألم» الذي يتضمنه لفظ «الانكلام»، والجواب على هذا الاعتراض المحتمل يكون من وجهين: **أحدهما**، أن لفظة 'aufreissen' التي ارتضاها «هيدغر» تُستعمَل هي الأخرى في مقام الكلام عن الجرح، فيقال: 'eine Wunde aufreissen'، بمعنى «فتق الجرح»؛ **والثاني**، أن الكلام، كما سبق توضيحه، يتحدد بالفرق؛ ولما كان الأمر كذلك، فقد لزم أن يتحدد أيضا بالألم، لأن الألم عند «هيدغر» يجمع انفتاق الفرق، بل هو الفرق عينه[143]؛ فيتبين أن تكلم الكلام يتصل بالقولية من جهة الانكلام، **لأن القولية إنما هي الكلام المُـنكلم**.

وأما وجه اتصال التكلم الإنساني بالقولية، فيظهر في كون القولية الإشارية هي التي تمهد للكلام طريقه إلى التكلم الإنساني، إذ لا يمكن للإنسان أن يتكلم إلا إذا استولت عليه الحقيقة الكلامية وأحاطت به، لأن الأصل فيها أن تستعمل الإنسان لكي تتوصل إلى التكلم، بل ليس لها إلا الإنسان طريقا إلى التكلم؛ ولما كانت حقيقة الكلام هي القولية نفسها، فإن الإنسان يكون منتسبا إليها انتسابه إلى هذه الحقيقة، بحيث لا يقول ما يقول إلا مستمعا إليها، ولا يظفر بلفظ ما يقول إلا معيدا لقولها[144]، وهذا ما يقرره «هيدغر في نصه التالي:

«إذا كان التكلم [الإنساني]، من حيث هو استماع إلى الكلام، يحتمل أن تنقال فيه

(143) هيدغر: نفس المصدر، ص. 27؛ (نفس الترجمة، ص. 30).
(144) هيدغر: نفس المصدر، ص. 266؛ (نفس الترجمة، ص. 254).

القولية، فلا يمكن أن يحصل منه هذا الاحتمال إلا لكون حقيقتنا الخاصة تغلغلت في القولية؛ فإننا لا نسمع القولية إلا إذا أقمنا فيها، والقولية لا توافق على الاستماع إلى الكلام وإذن على التكلم إلا لأولئك الذين أقاموا فيها ولهم وحدهم؛ ففي القولية تتحقق هذه الموافقة التي تمكننا من الوصول إلى القدرة على التكلم؛ فحقيقة الكلام تقوم في القولية الموافقة على هذا الوجه»[145].

وهكذا، يتضح أن القول ليس، كما يفترض الرأي السائد، مجرد فعالية إنسانية شأنه شأن فعل التكلم، وإنما هو، على الحقيقة، الأصل في هذا الفعل، إذ كل تكلم إنساني يحصِّل تعيينه من القولية التي هي حقيقة الكلام، وصدورُه عن القولية هو الذي يجعل من تكلمه كلاما حقيقيا يستمد منها تعيينه ويرث عنها خصوصيته[146].

3.2.3 ـ أمثلة المفارقة: إن المقصود بالمفارقة هو الاستجدال الذي يأتي بالأقوال **المصادِمة**، وتكون هذه المصادمة على ضربين: أحدهما، **مصادمة العقل الصوري**، إذ يقع فيها الإخلال بهذا القانون أو ذاك من القوانين الصورية التي ينضبط بها هذا العقل كالجمع بين النقيضين أو الجمع بين الضدين؛ والثاني **مصادمة الواقع المادي**، إذ يقع فيها الخروج عن هذا الحكم أو ذاك من الأحكام الحسية التي سادت في التعامل مع الواقع.

وقد كانت المفارقة من الصور البيانية التي يؤثرها «هيدغر» في التعبير عن دعاويه وآرائه، ولا نستغرب منه ذلك متى علمنا أنه انتصب لوضع فكر يخرج في حدوده عن حدود العقل التصوري، إذ كل خروج عنها لا بد أن يتخذ هذه الصورة أو تلك من جحد المعقول أو رد المقبول؛ وقد تنوعت الأشكال التعبيرية للمفارقة عند «هيدغر»: فقد تكون صريحة ينبئ بها ظاهر القول أو تكون ضمنية لا تنكشف إلا بالتأمل، وقد تأتي في جملة تامة الفائدة أو تأتي في تركيب إضافي غير تام الفائدة، وقد تكون جمعا بين حكمين متعارضين أو تكون إسنادا لحكم إلى محكوم عليه لا يندرج فيه، وقد تأتي في صورة ابتداء أو تقرير أو تأتي في صورة استدراك أو إضراب؛ ولا مطمع لنا في استقراء هذه الأشكال المختلفة، لأن المقام لا يتسع لذلك، إذ المطلوب هو التمثيل على بعضها وليس الإحاطة بها؛ ونحن إذا طلبنا هذه الأشكال من المفارقة في الكتاب الذي التزمنا بالنظر فيه، أي **المسير إلى الكلام**، فإننا نظفر بحصيلة منها لا يمكن إلا أن ينزعج لها كل ذي نزعة تصورية، ويبدو أنها لم تتنوع في سياق مفهوم من مفاهيم هذا

(145) هيدغر: نفس المصدر، ص. 255؛ (نفس الترجمة، ص. 242).
(146) هيدغر: نفس المصدر، ص. 265؛ (نفس الترجمة، ص. 253).

الكتاب مثل تنوعها في سياق ما أطلق عليه «هيدغر» اسم «الفرق»، لذلك يليق بنا استيفاء الكلام في **مفارقات الفرق**، حتى يكون لنا فيها غَناء عما عداها.

اعلمْ أن مفهوم «الفرق» قد ورد في الكتابات الأولى لـ«هيدغر»؛ والمقصود الإجمالي به هو أن الحقيقة الوجودية في دلالة اللغة عليها **حقيقة مزدوجة**، فقد تُحمَل على معنى «الاسمية» أو تُحمَل على معنى «الفعلية»؛ فإن حُمِلت على الأولى، كانت هي «الموجود»، وإن حُمِلت على الثانية، كانت هي «الوجود»؛ والوجود هو **الأصل** في الموجود، فيكون الفرق ثابتا بين الوجود والموجود؛ لكن البحث «الميتافزيقي» طمَس هذا الفرق الذي عُرِف باسم الفرق «الأنطولوجي»، إذ تجاهل «الوجود»، متناسيا أو ناسيا له، وتشاغل بالنظر في «الموجود» وحده، منحرفا بذلك عن الطريق القويم في التعرف على الحقيقة الوجودية؛ وقد أخذ «هيدغر» على عهدته أن يتفكر في هذا الفرق بما يخرجه من ليل النسيان الطويل الذي تغشاه، منتقلا من صورته الأولى التي هي: «الفرق بين الوجود والموجود» إلى صورته الثانية التي هي: «الفرق بين العالم والأشياء»، فجاء هذا التفكر المتذكِّر في لغة شاذة كثيرا ما تتوسل بالتناقض في تركيب أقوالها وتقرير مضامينها.

ونحن نتولى هنا استخراج بعض هذه الأقوال التناقضية ـ أي المفارقات ـ تمثيلا على هذا المنحى التأثيلي الذي انطبع به فكر «هيدغر» انطباعا، مع التذكير بأن هذا المفكر لا ينفك في استخدامه للمفارقات عن الرجوع إلى أصول الدلالات في اللسانين: الإغريقي والألماني، أي أن التأثيل «التناقضي» يزدوج عنده بالتأثيل اللغوي كما تزدوج به الضروب التأثيلية الأخرى التي أخذ بها والتي بسطنا بعضها.

أ. **الفرق والبَيْن**: لقد تقلب «هيدغر» في تسمية الفرق، فأطلَق عليه في البداية 'Der Unterschied' ، لكن ما لبث أن انصرف عن هذا الاسم إلى الاسم ذي الأصل اللاتيني: 'Die Differenz'، ثم عاد إلى الاسم الأول بعد أن غيَّر رسمه، بأن فصَل أداة الصدر: 'unter'، أي «بَيْنَ» عن بقية الاسم: 'schied' المشتقة من الفعل: 'scheiden'، أي 'فرّق'، وذلك على الشكل الآتي: 'Der Unter-schied'؛ والمراد من وراء هذا التعديل في رسم الكلمة هو إبراز أن العالم والأشياء، ليسا كالجانبين المتحاذيين، وإنما هما طرفان متداخلان (= 'Sie durchgehen einander')، باعتبار أن هذا التداخل يشكل **وسطا أصليا** لهما يتفرعان منه تفرعا ينفصل فيه الواحد منهما عن الآخر[147].

(147) هيدغر: نفس المصدر، ص. 24؛ (نفس الترجمة، ص. 27).

ونجد في اللسان العربي ما ينهض بهذا المعنى بخير مما ينهض به هذا اللفظ الغريب في شكله، وهو: لفظ «**البين**»، لا سيما وأن قسما من الدعاوى التي جاء بها «هيدغر» في هذا الباب تصادف على وجه عجيب ما تقرر في الاستعمال العربي من معان بصدد هذا الاسم، فضلا عن أن المفارقات التي وضعها هذا الفيلسوف لا يتسع لها إلا لفظ يكون من الأضداد، ولفظ «البيْن» في العربية هو واحد من أشهرها، إذ يفيد الفرقة والصلة معا، فتكون فائدته في هذا المقام أوسع من فائدة مقابله الألماني، على أننا سنبقَى، مع ذلك، متمسكين باستعمال لفظ «الفرق»، نظرا لأن مقابله الألماني لا يدل في أصل وضعه على التضاد، ولأن استبدال لفظ «البين» مكان «الفرق» لا يحفظ تناقض العبارات التي يرد فيها هذا المقابل، بما أنه يحتمل الدلالة على المعنيين المتضادين.

ولا يخفى ما في قول «هيدغر» بأن في الفرق تداخلا من ظاهر التعارض، إذ كيف يكون المفترقان متداخلين! على أن «هيدغر» يذهب إلى أبعد من هذا، فيجعل من هذا التداخل اتفاقا، بمعنى أن **الافتراق اتفاق**، أو أن **الاتفاق أصل في الافتراق**، وهذا تعارض أظهر من السابق، ثم يرتقي «هيدغر» بالاتفاق درجة، فيجعل منه ائتلافا ـ أو قل إلْفا ـ (= 'Innigkeit')؛ فيترتب على ذلك أن «**الافتراق ائتلاف**»، أو أن **الفرق أصل في الإلف**، وهو قول صريح التعارض؛ ويأبى «هيدغر» إلا أن يزاوج بين المفارقة والقلب، فيولد من هذا القول مفارقة أخرى، وهي: «**الائتلاف افتراق**» أو **الإلف فرق**، قائلا بهذا الصدد: «لا يسود الائتلاف إلا حيث المؤتلف ـ العالم والشيء ـ يفترق افتراقا خالصا ويبقى مفترقا»[148]؛ ويجوز أن نفرِّع على المفارقة ذات التركيب الخبري، مفارقة ذات تركيب إضافي، وإذ ذاك لا غرابة أن يمضي «هيدغر» في تحليل الفرق، مشتقا من مفارقاته الخبرية مفارقات إضافية نحو «**إلف الفرق**» (= 'Die Innigkeit des Unter-Schiedes') أو «**اتفاق الفرق**» (= 'Das Einigende der diaphora')؛ ومتى سلمنا بعادته في قلب طرفي المفارقة، جاز لنا أن نشتق أيضا المفارقتين المقلوبتين اللتين يوجبهما سياق كلامه نفسه، وهما: «**فرق الإلف**» و«**فرق الاتفاق**».

ب. **الفرق والعلاقة**: من لوازم مفهوم «الفرق» أنه علاقة تربط بين طرفين كما يربط «الجمع» بينهما، إذ الجمع والفرق نوعان متضادان للعلاقة، فالأول علاقة موجبة، والثاني علاقة سالبة؛ وعلى هذا، يكون نفي العلاقة عن الفرق مفضيا إلى المحال، بحيث يكون قولنا: «فرق ولا علاقة» بمنزله قولنا: «فرق ولا فرق»، بيد أن «هيدغر» لا

---

(148) هيدغر: نفس المصدر، ص. 24-25؛ (نفس الترجمة، ص. 27-28).

يعبأ بذلك، متهما سلطان التصور على نفوسنا، فيدعي أن **الفرق ليس علاقة**[149]، وهذا الادعاء مفارقة لا غبار عليها؛ ومعروف أن نفي الأعم يلزم عنه نفي الأخص، لذلك لا يتردد «هيدغر» في أن يسلب عن «الفرق» تخصيصات ثلاث للعلاقة، وهي: «الربط الواقعي» و«التوسط البَعدي» و«الفصل الموضوعي».

فواضح أن الربط الذي يصل بين واقعين: العالم والشيء، علاقة لا نزاع فيها، وهي ممنوعة في حق الفرق حسب «هيدغر»، فيكون الربط هو الآخر ممنوعا، بما أن ملزوم الممنوع ممنوع؛ والشاهد على ذلك قول «هيدغر» الصريح: «ليس الفرق منتزَعا انتزاعا لاحقا من وحدة العالم والشيء بوصفه العلاقة التي تربط بينهما»[150]؛ والقول: «**ليس الفرق ربطا**» مفارقة مَثلها مَثل القول: «ليس الفرق علاقة»، بما أن كل ربط علاقة.

وواضح أيضا أن التوسط الذي بين حدين متقدمين: العالم والشيء، تلزم عنه «العلاقة»، وهي باطلة بشأن الفرق، فيكون التوسط هو الآخر باطلا، مادام ملزوم الباطل باطلا؛ وهذا ما يؤيده قول «هيدغر» في هذا الموضع: «لا يتوسط الفرق توسطا لاحقا، بحيث يربط بين العالم والأشياء من خلال واسطة إضافية»؛ ومفارقة «هيدغر» هنا مفارقات ثلاث: أولاهما، «**ليس الفرق واسطة**»، والثانية، «**ليست الواسطة وسطا**»، إذ قد تقدم أنه يجعل الفرق وسطا يتآلف فيه المفترقان: العالم والشيء؛ أما الثالثة، فمُرتَّبة على الأوليين، وهي أشد، وصيغتها: «**الفرق وسط وليس واسطة**».

وواضح أخيرا أن «الفصل» الذي يميِّز بين الموضوعات لا خلاف في أنه «علاقة»، وحيث إن «هيدغر» ينفي أن يكون الفرق علاقة، فهو ينفي كذلك أن يكون فصلا، بما أن ملزوم المنفي منفي؛ وقد صرح بذلك في نفس الموضع، قائلا: «لم يَعُد الفرق يعني إذن فصلا بين موضوعات، يقيمه التصور بينها»؛ ويكون هذا القول، أي «**ليس الفرق فصلا**»، في غاية التناقض، لأنه بمنزلة نفي لقانون الهوية كما إذا قال القائل: «ليس الفرق فرقا».

ويبني «هيدغر» رأيه في الفرق ـ هذا الرأي الذي ينزع عنه صفة العلاقة في صورها الثلاث: «الربط» و«التوسط» و«الفصل» ـ على دعواه أن الفرق يأتي بالخصوصية للعالم وللأشياء وأن خصوصية العالم تقوم في أن يهب الأشياء حقيقتها وأن خصوصية الأشياء

---

(149) هيدغر: نفس المصدر، ص. 25؛ (نفس الترجمة، ص. 29).
(150) هيدغر: نفس المصدر، ص. 25؛ (نفس الترجمة، ص. 28).

تقوم في أن **تحمل** بالعالم في تحققه[151]، وهذا الإتيان بالخصوصية هو الذي اصطلحنا على تسميته بـ«التعيين»، فيكون الفرق هو الذي يأتي للعالم والأشياء **بأعيانها** أو بذواتها، أي هو عبارة عن تعيين؛ وهنا تكمن المفارقة، ذلك أن حد الفرق هو أصلا إحداث **المغايرة** حيث لم تكن، بمعنى أن الأصل في الفرق هو **الغيرية**، ومعلوم أن مقتضى «الغيرية» يضاد مقتضى «الهوية»، ومدلول «الهوية» إنما هو، على ما تقدم، مدلول «العينية»، فيكون «هيدغر» قد جعل ما يختص بالدلالة على الغيرية دالا على ضده، وهو العينية، الأمر الذي يفضي حتما إلى المفارقة.

ج. **الفرق والسكون**: يستخدم «هيدغر» في تحليله للفرق مفهوم 'Die Stille' الذي يفيد معاني ثلاثة نجدها مجتمعة أيضا في لفظة عربية واحدة، وهي: «السكون»؛ وهذه المعاني الثلاثة هي: «السكَنَة» (= 'Die Ruhe') وضدها «الحركة»، و«الصمت» وضده «الصوت»، و«السكينة» وضدها «الاضطراب»؛ فتجتمع منها ثلاثة أزواج من الأضداد: «السكَنة/ الحركة» و«الصمت/ الصوت» و«السكينة/ الاضطراب» يجري «هيدغر» بشأنها على سَنَنه في المزاوجة بين المدلولات اللغوية والاصطلاحية، فينتقل بين آحاد هذه المعاني وأضدادها من غير تمهيد ولا تنبيه، مما يدل على أن اجتماعها مرغوب فيه ومقصود له؛ وهناك معنيان إضافيان ظل «هيدغر» يرجع إليهما في هذا الانتقال الدلالي المدهش، وهما: «الإقامة» و«الجمع»؛ أما معنى **الإقامة**، فلا تتضمنه الكلمة الألمانية: 'Die Stille'، ويعبر عنه «هيدغر» بلفظ 'gehören'، أي «انتسب إلى الشيء» ، ومراده: «أقام في الشيء»[152]، لكن ما فات الألمانية، نعثر عليه في العربية، إذ يقال: «سكن المكانَ سكَنا»، أي «أقام به»؛ وأما معنى **الجمع** الذي مر بك بأنه من أبرز المفاهيم التي تنضبط بها فلسفته المتأخرة وبأن الحرف الصرفي الألماني: 'ge' ينفع في التعبير عنه، فقد لجأ «هيدغر» بالفعل في هذا السياق إلى بعض الكلمات التي يدخل هذا الحرف في تركيبها نحو: 'Das Gefüge'، أي الجُماع، و 'Das Geläut'، أي الصوت الجامع و 'Das Geheiss'، أي الدعاء الجامع، لكنه غالبا ما اكتفى بإيراد أفعال مستقلة تدل على هذا المعنى مثل: 'sammeln' و'versammeln'.

وحيث إن السكون بمعنى «السكَنة» يضاد الحركة، فإن «هيدغر» يستثمر هذا التضاد، فيضع لنا المفارقة التالية، وهي: **السكون حركة**، بل يرتقي بها درجة، ويأتينا

(151) هيدغر: نفس المصدر، ص. 24، ص. 25؛ (نفس الترجمة، ص. 27 ص. 28-29).
(152) هيدغر: نفس المصدر، ص. 30، ص. 32؛ (نفس الترجمة، ص. 33، ص. 36).

بالمفارقة الأقوى، وهي: **السكون حركة الحركات**، قائلا: «إن السكَنة، بوصفها تسكين السكون ـ متى دققنا فكرنا فيها ـ تكون دائما أقوى حَراكا من كل حركة وأشد نهوضا من كل نهضة»[153]؛ والملاحظ بهذا الصدد هو أن «هيدغر»، في إثباته لهذه المفارقة الأقوى، لا يقتصر على تحليل المعنيين المتضادين: «السكَنة» و«الحركة»، بل أيضا يتوسل في هذا التحليل بالمعاني الأخرى، فيجعل الصمت محتاجا إلى السكَنة، والسكنة مورِّثة للسكينة والسكينة متعلقة بالصمت.

ولما كان السكون بمعنى «الصمت» يضاد الصوت، فإن «هيدغر» يوظف هذا التضاد الثاني لينشئ لنا جملة أخرى من المفارقات، منها أن **الفرق دعاء**، فيقول في نفس الموضع: «إن الفرق هو الداعي؛ فالفرق يستجمع، انطلاقا من ذاته، الاثنين [أي العالم والشيء]، وذلك بدعائهما إلى الانشقاق الذي هو هو»، في الوقت نفسه الذي يقرر فيه أن الفرق أمر صامت، بل إنه ينتهض مترقيا به إلى رتبة أعلى، فيجعل **الفرق دعاء الأدعية**، إذ يقول: «إن الفرق هو الدعاء الجامع الذي يصدر منه وحده النداء إلى كل دعاء دعاء بأن يندرج فيه؛ لقد استجمع دعاء الفرق في ذاته دائما وأبدا كل دعاء»[154]، وهذا في غاية المصادمة للمعقول؛ ومع ذلك، فإن «هيدغر» لا يقنع بهذه الدرجة في المفارقة، ويمضي إلى تقرير أن **الدعاء جرْس جامع** أو أن **الدعاء صلصلة** (= 'Das Geläut') كما جاء في تتمة قوله السابق، وهي: «إن النداء المستجمَع في ذاته الجامع إلى ذاته في النداء هو الجرْس كصلصلة»؛ والأدهى من هذا كله هو أنه يدعي أن هذه الصلصلة تصدر عما يناقضها أو يضادها، وذلك في تعبيره الإضافي الآتي: 'Das Geläut der Stille'، فأيا كان المدلول الذي نحمل عليه لفظ 'Die Stille' من مدلولاته الثلاثة المذكورة، فإن التعابير الحاصلة تكون مصادمة للعقل ولو أنها تتفاوت فيما بينها في درجة هذه المصادمة، فأقلها تناقضا هو التركيب: **«صلصلة السكينة»**، يليه: **«صلصلة السكَنة»**، فـ**«صلصلة الصمت»**، والحال أن القرينة السياقية ترجح أن المقصود بالأصالة من التعبير الألماني هو «صلصلة الصمت» كأنما «هيدغر» يبتغي به الوصول إلى نهاية التناقض؛ وقد نضع في الاعتبار كون اللسان العربي يفرق بين

---

(153) هيدغر: نفس المصدر، ص. 29؛ (نفس الترجمة، ص. 33).

(154) هيدغر: نفس المصدر، ص. 30؛ (نفس الترجمة، ص. 33-34)، وصيغة الأصل الألماني هي:

'Die Unter-schied ist das Geheiss, aus dem jedes Heissen selber erst gerufen wird, dass jedes dem Geheiss geh?re.'

ضربين من سكون الصوت: سكون الكلام، وهو ما يسميه بـ«السكوت»، وسكون غير الكلام، وهو ما يسميه بـ«الصُموت»، وقد يُستعمل «الصموت» كذلك في معنى أعم، فيندرج فيه السكوت أيضا؛ وإذا كان الأمر كذلك، فإن الصلصلة التي يقصدها «هيدغر» هي، على التحديد، صلصلة السكوت، لا صلصلة الصُموت، بموجب حديثه في هذا الموضع عن «الكلام»، مطابقا بينه وبين الفرق.

وإذا تقرر هذا، ظهرت نهاية المفارقة في مقالة «هيدغر» السالفة الذكر التي أحكم بناءها إحكام التعريف، وهي: 'Die Sprache spicht als das Geläut der Stille'، وترجمتها التوصيلية هي: «يتكلم الكلام من حيث هو صلصلة السكون»، والمقصود أصالة من السياق هو: **«يتكلم الكلام من حيث هو صلصلة السكوت»**؛ ولا يخفى أن التناقض في هذه الصيغة أقوى منه في الصيغة المحتملة الثانية، وهي: «يتكلم الكلام من حيث هو صلصلة الصموت»، وبالأحرى في الصيغة الثالثة: «يتكلم الكلام من حيث هو صلصلة السَّكَنة»، وذلك لاعتبارين، أحدهما، أن السكوت أخص من الصموت والصموت أخص من السَّكَنة، والمماثلة بالأخص أظهر من المماثلة بالأعم؛ والثاني، أن المعنى الذي يضاد الكلام على وجه التمام هو السكوت وليس سواه، لأنه صموت عن الكلام، بحيث تتحصل من مدلول الصيغة الأولى في النهاية فائدتان كلتاهما ينكرها العقل التصوري أشد إنكار، إحداهما أن «تكلُّم الكلام لا يكون إلا مع الصموت عن الكلام»، والأخرى «أن للصموت عن الكلام صلصلة»؛ ولا يكتفي«هيدغر» بجعل صلصلة السكوت شرطا في وجود الكلام، بل يجاوز ذلك إلى إقامة تطابق بينهما كما في قوله المتكرر: **«حقيقة الكلام، أي صلصلة السكوت»**، وهذا في غاية المعاندة لمقتضى العقل النظري، إذ كيف يصير الضد عين ضده!

ولما كان السكوت صُموتا عن الكلام، فإن بداهة العقل توجب أن يكون الإنسان هو الذي يأتي السكوتَ لعارض من العوارض يحول بينه وبين الكلام، فيكون مبدئيا هو الآتي بالصلصلة متى سلمنا لـ«هيدغر» ادعاءه الغريب بأن للسكوت صلصلة، لكن فيلسوفنا يعاند في هذه البديهة بدورها، فيقول في الموضع نفسه: **«لا شيء إنسانيّ في صلصلة السكوت»**، كما لو أنه قال: «لا شيء إنساني فيما هو وصف للإنسان»، ثم يندفع في إثبات أن **صلصلة السكوت هي الأصل في الحقيقة الإنسانية**، بحيث هي التي تهبها خصوصيتها، وهو ما لا يتسع له تصورنا المعتاد، لتسليما بأن الحقيقة الإنسانية لا يمكن أن تستمد خصوصيتها إلا من شيء ناطق، وإلا فمما هو أنطق من كل شيء؛ وما نكاد نسلم جدلا لـ«هيدغر» هذه المفارقة، حتى يأتينا بأخرى لا تقل عنها منافاة

للمعقول، وهي أن **تكلُّم الإنسان هو الأصل في إسماع صلصلة السكوت للآذان**، فإذا كانت هذه الصلصلة هي التي تمد الإنسان بكلامه، بل هي التي تعيِّن حقيقته، فكيف تكون في حاجة إلى الإنسان لكي تصير كلاما مسموعا! أليس كلامه من سمعه لها، فتكون هي التي نهضت بالإسماع عند نهوضها بالتكليم ! ويمكن صوغ هذه المفارقة كما يلي : **المفتقِر مفتقَر إليه**.

د. **الفرق والسمع**: لما وصف «هيدغر» تكلم الكلام بكونه صلصلة السكوت، صار إلى وصف الفرق به، ما دام لا تكلم للكلام إلا حيث دعاء الفرق؛ وكما أنه أبرز علاقة تكلُّم الإنسان بتكلم الكلام في مجموعة من المفارقات، فكذلك أبرز علاقة سمع الإنسان بدعاء الفرق في مجموعة مثلها من المفارقات، نوردها فيما يلي:

◆ **الفرق مُفرد ومثنًّى** (= 'Einfalt und Zwiefalt')، أي أن الفرق يجمع بين الضدين: الإفراد الذي يتجلى في ائتلاف العالم والأشياء، والتثنية التي تتجلى في افتراقهما؛ وذلك ما نستخلصه من القولين الآتيين، أولهما: «إن الكلام يتكلم حين يدعو دعاء الفرق العالم والأشياء إلى الإفراد الذي ينشأ من ائتلافهما»[155]؛ والثاني: «يجب على التكلم البشري، أولا وقبل كل شيء، أن يكون قد استمع إلى الدعاء الجامع الذي يدعو به سكوتُ الفرق العالَمَ والأشياءَ إلى الانفلاق [الذي يُخرِج الفرقَ] من إفراده»[156]؛ وليس المطلوب هنا أن نأتي بالتأويلات التي يمكن أن نرفع بها تعارض القولين، وإنما أن نضرب أمثلة على هذا التعارض.

◆ **سكوت الفرق دعاء**: هذه المفارقة مستخرجة أيضا من القول الأخير؛ وظاهر أنها بمنزلة قول القائل: «**سكوت الفرق كلام**»، وهذا ما لا يتصوره عاقل، إلا أن يتأوله بما يخرجه عن ظاهر التناقض.

◆ **السكوت مسموع**: هذه المفارقة الثالثة هي الأخرى مستنبطة من القول السابق، إذ ما يتعين على المتكلم سماعه هنا هو السكوت على خلاف بداهة العقل التي تثبت صفة المسموع للكلام وحده؛ فعندئذ، يكون المتكلم مطالَبا بسماع ما لا يُسمَع، بحيث

---

(155) هيدغر: نفس المصدر، ص. 30؛ (نفس الترجمة، ص. 34) وصيغة الأصل الألماني هي:
'Die Sprache spricht, indem das Geheiss des Unter-Schiedes Welt und Dinge in die Einfalt ihrer Innigkeit ruft.'

(156) هيدغر: نفس المصدر، ص. 32؛ (نفس الترجمة، ص. 35)، وصيغة الأصل الألماني هي:
'Das sterblische Sprechen muss allem zuvor auf das Geheiss gehört haben, als welches die Stille des Unter-Schiedes Welt und Dinge in den Riss seiner Einfacht ruft.'

يمكن أن نصوغ هذه المفارقة على الوجه التالي: «**غير المسموع مسموع**»، وهذا في التناقض لا مزيد عليه.

◆ **التكلم استماع**: ترِد هذه المفارقة في قول «هيدغر» الآتي: «يتكلم البشر بقدر ما يستمعون؛ وإنهم ينتبهون إلى النداء الداعي لسكوت الفرق، حتى ولو لم يعرفوه؛ فإن الاستماع يقتبس من دعاء الفرق ما ينقله في كلمة منطوقة»(157)؛ فالقاعدة المقررة أن التكلم والاستماع وظيفتان متميزتان، ويقوم بهما فردان اثنان، ولا يمكن أن يقوم بهما الفرد الواحد إلا على سبيل التعاقب؛ فإذا تكلم، فإنه لا يستمع ويكون المستمع غيرَه؛ وإذا استمع، فإنه لا يتكلم ويكون المتكلم غيره؛ بينما يقرر «هيدغر» إمكان قيام الوظيفتين بالفرد الواحد على سبيل التصاحب، بحيث لا يتكلم إلا مستمعا، ولا يستمع إلا متكلما، وهو أمر مصادم للواقع؛ بل إن «هيدغر» يذهب إلى أبعد من هذا التقرير، فيُسند أوصاف التكلم إلى الاستماع، إذ يجعله الجانب الذي يتولى التلفظ بالمستمَع إليه كما لو أنه قال: «الاستماع تكلم»، وهذا كذلك في غاية المصادمة للواقع، هذه المصادمة التي نجدها كذلك فيما يدعيه من أن المستمَع إليه قد لا يعرفه المستمِع، لأن اليقظة التي يتطلبها الاستماع ـ ولا يتطلبها مجرد السمع ـ توجب أن يكون المستمَع إليه حاضرا في وعي المستمِع، ولا وعي بغير معرفة، فيكون هذا الادعاء بمثابة قول القائل: «**المنتبَه إليه غير منتبَهٍ إليه**» أو «**المستمَع إليه غير مستمَعٍ إليه**»، وهو تناقض لا ينكره عاقل.

◆ **الاستماع شكر**: المفروض أن المستمِع مقتبِسٌ والمقتبس مُتلَقٍّ، والتلقي **أخذ** لا يُشترَط فيه الاعتراف بالمأخوذ، والشكر **عطاء** لا يكون إلا مع الاعتراف بالمأخوذ، فيكون الشكر رتبة تعلو على التلقي، بيد أن «هيدغر» يقول: «إن المكالمة من حيث إنها اقتباسٌ مستمِعٌ هي في ذات الوقت جواب بالشكر»(158)، مدعيا بذلك أن مجرد الاقتباس من دعاء الفرق طاعة وامتنان، وهذا من قبيل استبدال المعنى بضده، إذ استبدل مكان الأخذ ضده، وهو: العطاء كما لو أنه قال: «**الاستماع عطاء**» أو قال: «**الاقتباس عطاء**»، وهما مردودان إلى القول الذي يتباين طرفاه: «**الأخذ عطاء**»، وجحد هذا التباين خروج عن المعقول التصوري.

---

(157) هيدغر: نفس المصدر، ص. 32؛ (نفس الترجمة، ص. 36).

(158) هيدغر: نفس المصدر، ص. 32؛ (نفس الترجمة، ص. 36)، وصيغة الأصل الألماني هي:
'Das Entsprechen ist als hörendes Entnehmen zugleich anerkennendes Entgegnen'.

◆ **الاستماع إمساك للقول**: بعد أن ادعى «هيدغر» أن الإنسان لا يتكلم إلا بالقدر الذي يستمع ويجيب على ما استمع إليه من تكلم الكلام أو دعاء الفرق، يعود ليدعي في نفس الموضع أن «كل استماع أصيل يمسك عن قوله الخاص»، معللا ذلك بأن الاستماع يقتضي لزوم دعاء الفرق أو قل الإقامة فيه، فيكون الإمساك عن القول طريقا إلى حفظ هذه الإقامة والاستعداد للتلقي من هذا الدعاء؛ ولا نقف طويلا على التعارض الذي يبدو قائما بين هذين الادعاءين، حيث يُستفاد من الأول أنه لا استماع إلا مع القول، بينما يُستفاد من الثاني نقيضه: أي أن الاستماع قد يكون من غير قول؛ ولكننا نقف على التعارض الذي يتضمنه الادعاء الثاني، إذ يجعل الاستماع عبارة عن **إقامة ممسكة** عن القول الخاص أو قل عبارة عن **إمساك في إقامة** (= 'Das an sich haltende Zurückhalten in das Gehören)؛ فمقتضى الإقامة في دعاء الفرق هو الوصول إلى التكلم، في حين مقتضى الإمساك هو العدول عن التكلم، فيكون مضمون هذه المفارقة هو أن **الاستماع وصول إلى التكلم وعدول عنه**، وهذا جمع بين الضدين لا يجوز في قضاء العقل التصوري.

هـ ـ **الاستماع إمساك وابتدار**: يقول «هيدغر»: «ينبغي للإمساك [عن القول الخاص] أن يكون على حذر من أن يكتفي بالاستماع لِـصلصلة السكوت، [متقبّلا لها]، بل ينبغي له بالأوْلى أن يتعاطى الاستماع **إليـ**ـها، [مستقبلا لها]، وكأنه بهذا يبتدر دعاءها الجامع»(159)؛ لكن حرف الإضراب: «بل» يفيد أن ما بعده مضاد لما قبله، وإذا كان

(159) هيدغر: نفس المصدر، ص. 32؛ (نفس الترجمة، ص. 36)، وصيغة الأصل الألماني هي:
'Das Zurückhalten aber muss darauf achten, dem Geläut der Stille nicht nur erst nach= sondern ihm sogar vor-zu-hören und darin seinem Geheiss gleichsam zuvorzukommen.'
يبدو لنا أنه من الممكن التفرقة بين «استمَع لِـ لشيء» و«استمع **إلى** الشيء» على خلاف ما نُقِل عن مُعجميي العرب من أن «اللام» تكون هنا موافقة لـ«إلى»؛ وبيان هذا أن التعدية بحرف «اللام» لا تترتب عليها بالضرورة نفس اللوازم التي تترتب على التعدية بحرف «إلى»، فلا يُعقَل أن تكون لكل واحد من الحرفين معان ووظائف متميزة، ثم لا ينعكس ذلك في اقترانهما بالأفعال؛ وإذا نحن تأملنا هذه المعاني والوظائف المختلفة، وجدنا أن معاني «اللام» الجارة من «استحقاق» و«اختصاص» و«ملك» و«تعليل» تندرج كلها تحت مدلول «التبعية» كما وجدنا أن المعنى الغالب على استعمالات «إلى» هو مدلول «القصدية»؛ وإذا ثبت وجود هذا الفرق بين ذينك الحرفين، جاز أن يلزم عن اقتران فعل الاستماع بأحدهما ما لا يلزم عن اقترانه بالآخر، بحيث يكون قولنا: «استمع للشيء» مشعِرا بأن المستمع **يأتي فعلَه عقِب هذا الشيء وعلى مقتضاه، متحقِّقا بوقوعه**، في حين يكون قولنا: «استمع إلى الشي» مشعرا بأن المستمع **ينهض إلى هذا الشيء ويتوجه إليه، مستبقا وقوعه**، ففرق إذن بين «**الاستماع التابع أو المسبوق**» و«**الاستماع المتطلع أو السابق**»؛ وقد =

مقتضاه إبطال ما تقدمه، فإنه هاهنا لا يبطله، لأن الإمساك عن القول بقي مطلوبا في الاستماع المسبوق وانضاف إليه الابتدار المطلوب في الاستماع السابق، والإمساك والابتدار متباينان، حيث إن الإمساك عن القول يوجب ملازمة دعاء الفرق، بينما الابتدار يوجب عدم ملازمته، فترتد هذه المفارقة إلى القول: **الاستماع لزوم لدعاء الفرق وانفكاك عنه**، وهو جمع بين النقيضين يفضي إلى المحال.

* * *

في ختام هذا الفصل، لا يبقى إلا أن نستجمع كلامنا في مسلك «هيدغر» الإشاري ذي الصبغة التأثيلية، فنقول: إن «هيدغر» يرى في طريق **الإشارة التأثيلية** ركنا من أركان الممارسة الفكرية، لا غنى عن انتهاجه لمن أراد أن ينهض بتقويم الاعوجاج الذي أصاب الفلسفة منذ زمن بعيد، حتى دعاه ذلك إلى تقرير أفضلية اللسانين: اليوناني والألماني، بسبب ما ظهر له فيهما من إمكانات إشارية واسعة، فاندفع من جانبه يمارس التأثيل على كل المفاهيم التي ارتضى التوسل بها في النهوض بواجب التقويم للفلسفة، وأخذ بأشكاله المختلفة، سالكا فيه مسالك متفردة، ومتوصِّلا إلى نتائج عجيبة.

وقد وقفنا بالأساس على شكلين من هذه الأشكال التأثيلية لِغَلبة ورودهما عنده، أحدهما: «التأثيل اللغوي» الذي صار فيه مضرب المثل، والآخر: «التأثيل التقابلي» الذي، وإن لم يشتهر به اشتهاره بالأول، لا يقل تأثيرا فيه وتوجيها لفكره؛ وقد سُقنا أمثلة مختلفة على كل واحد منهما، فكان لفظ «اللوغوس» (أو «العقل») مثالَنا على اشتغاله بالمدلولات اللغوية للمفاهيم المنقولة عن اليونان، وكان لفظ «الإيراغْنِس» (أو «العينية») مثالَنا على اشتغاله بالمدلولات اللغوية للمفاهيم المأصولة في الألمانية كما كان لفظ «سبْراخَه» (أو «الكلام»)، أخيرا، مثالا على اشتغاله بالعلاقات التقابلية بين المفاهيم الفلسفية، وفاقية كانت هذه العلاقات أو عنادية؛ وأظهرت هذه الأمثلة جميعها كيف كان «هيدغر» لا يكتفي ببيان الخواص التأثيلية للمفاهيم التي يستخدمها، بل كان يتوسل بهذه

= كان هذا هو قصد «هيدغر» من وراء اشتقاقه للفعلين: 'nach-zu-hören' و'vor-zu-hören' حيث جزؤهما المشترك: 'zu-hören' يعنى «استمع»، والصدر الخاص بالأول: 'nach' يفيد «بعْد» و«حسَب»، والصدر الخاص بالثاني: 'vor' يفيد «قبْل» و«أمام»؛ ولذلك، نكون قد وافقنا قصده في نقلنا الفعل الأول منهما بـ«استمع لِـ» والفعل الثاني بـ«استمع إلى»؛ ولما كنا نخشى ألا يتبين القارئ، أولَ وهلة، الفرق الدلالي بين الصيغتين، فقد أضفنا إلى كل واحد منها قرينة لفظية تنبه على معناه في سياق هذا النص، وهي: «التقبل» بالنسبة إلى الأول و«الاستقبال» بالنسبة إلى الثاني.

الخصائص في إنشاء خطابه الفلسفي وإنمائه، حتى إن أحكامه ودعاويه في تقلبها تبدو وكأنها عبارة عن تركيب متواصل لتقريرات تأثيلية، لا ثمرة استنباطات فكر حقيقية.

فـ«اللوغوس»، تأثيلا، **وضع وجمع**، فيصير الوضع إلقاء الموجود بين الأيدي وإحضاره للمدارك، ويصير الجمع حضور الموجود بكليته واستجماع الفكر عليه؛ و«الإيراغِنِس»، تأثيلا، **تعين وعيان وتعيين**، فيصير التعين هو تحقق لا سابق له يأتي للشيء بالوجود، ويصير العيان هو خروج الشيء من الظلمة إلى النور كما يصير التعيين هو تحصيل الشيء لصفاته التي تختص بها ذاته، وتكون «العينية» من وراء ذلك كله، فهي التي تجعل كل شيء ـ موجودا كان أو وجودا أو زمانا ـ متعينا ومعايَنا ومعيَّنا؛ وأخيرا «سْبراخَه»، تأثيلا، تُقابل ما يوافقها كما تقابل ما يخالفها، ومن المقابَلات الموافقة التي دخلت فيها هذه الكلمة مقابَلاتها مع «التكلم» و«المكالمة» و«التكليم» و«التكالم»، ومن المقابَلات المخالِفة التي وردت فيها ما كان الأصل فيه المعارضة أو القلب أو المفارقة؛ وكل هذه المقابَلات المتنوعة أثمرت معاني تَـمَّ الترقي بها من رتبتها التأثيلية إلى رتبة اصطلاحية تضفي عليها مشروعية فلسفية تبدو أقوى من مشروعية المفاهيم التي لا تأثيل فيها كما يوضح ذلك خير توضيح مثال «العينية» في تماثلها مع «القولية» وتباينها مع «الغينية».

وما كان «هيدغر» ليخوض في هذا التأثيل الواسع لمفاهيمه لولا راسخ اعتقاده بأن المفاهيم الفلسفية ليست في شيء تصورات مجردة، وإنما هي أصلا معان مشخصة، فلا سبيل إلى إلحاقها بالاصطلاحات العلمية التي ليس تحتها إلا التصورات، وإنما الواجب إلحاقها بالإشارات الشعرية التي تنطوي وحدها على المعاني.

ولما كانت أساليب التعبير الإشاري تختلف من لسان إلى آخر، فقد لزم أن تختلف المعاني الفلسفية باختلاف هذه الأساليب الإشارية؛ ثم لما كان كل لسان يحمل في طيه هذه الإشارات، متَّبعا فيها طرقا قد لا يشاركه فيها غيره، فقد وجب أن لا تكون الفلسفة موقوفة على الألسن التي استطاع أهلها أن يتأملوا أوضاعها الإشارية ويخرجوا معانيها للناس في رؤى ومذاهب ادعوا لها بغير حق الصبغة الشمولية، بل أن تكون متضمنة أيضا في الألسن التي لم يتعاطَ أهلها بعْدُ لمثل هذا التأمل، إما تقصيرا من جانبهم، أو تأخُرا في ظهورهم، أو تضليلا من غيرهم، إذ حملوهم على الاعتقاد بأن لا فلسفة إلا ما جاءوا به إليهم.

وعلى هذا، فعلى قدر ما أخطأ «هيدغر» في أن يَقصُر النبوغ الفلسفي على اللسانين: اليوناني والألماني، فإنه أصاب في أن يعتمد رصيدهما الإشاري في بناء

مفاهيمه الفلسفية، تأثيلا لها، حتى تحظى بأسباب الاستشكال الفكري المستمر، بحيث يكون لنا في هذا الفيلسوف العظيم في أمته، خير نموذج ينبه المتفلسف الغافل على الكيفية التي ينبغي أن يضع بها مفاهيم فلسفية تكون مؤثَّلة بحسب الإمكانات الإشارية التي تختص بها لغته.

فلسفة الفلسفة والتأثيل: «دولوز» نموذجا

لم يكتف «جيل دولوز» بالاشتغال بالمفاهيم الفلسفية كما اشتغل بها «هيدغر»، بل جعل مهمة الفلسفة هي أصلا **وضع المفاهيم**، مرتقيا من رتبة ممارسة المفهوم الفلسفي إلى رتبة النظر الفلسفي في هذه الممارسة كما نظر فيها «غرانجي»، إلا أن ما يميزه عن هذا الأخير هو أنه لم ينفك في هذا النظر الفلسفي من الدرجة الثانية عن التعامل التأثيلي مع مفاهيمه، مستثمرا على أبلغ وجه معانيها اللغوية وإمكاناتها التقابلية، حتى كاد أن يأتي من هذا التعامل ما يشابه ما أتى به «هيدغر» في تفكره المفهومي من الدرجة الأولى ولو أنه لا يطلعنا على طريقته فيه كما يطلعنا «هيدغر» على تفاصيل طريقته.

وبيان ذلك أن «دولوز» لا يرى في اللسان الطبيعي وسيلة لا غنى للمفاهيم الفلسفية عنها فحسب، بل يعتبر أن تمام التوظيف للإمكانات الدلالية والتعبيرية لهذا اللسان واجبٌ في وضع الأسماء لهذه المفاهيم، واصفا عملية الوضع هذه بلفظ 'Baptême'، وهو اسم يفيد في الفرنسية «التعميد» و«التسمية» معا، كأنما إطلاق الاسم على المفهوم الفلسفي هو تعميد له، ولا يخفى ما في التعميد من معاني «التزكية» و«التجديد» و«التحويل»، كل ذلك إمعانا من «دولوز» في إبراز القوام الإشاري للمصطلح الفلسفي؛ ولا أدل على ذلك من نص جامع ورد في مقدمة كتابه الذي ألفه باشتراك مع رفيقه: «فيليكس غاتاري» وخصصه للنظر الاستشكالي في المفاهيم الفلسفية[1]، وإليك هذا النص الصريح والواضح:

---

(1) انظر الأصل الفرنسي الذي سنعتمده في جميع إحالاتنا:
G. DELEUZE et F. GUATTARY: **Qu'est-ce que la philosophie?**, Edit. de Minuit, Paris, 1991.

«بادئ ذي بدء، إن المفاهيم [الفلسفية] تقترن أسماؤها بأسماء واضعيها وتبقى مقترنة بها، [إذ يقال]: جوهر «أرسطو» وكوجيتو «ديكارت» والجزء الذي لا يتجزأ لـ«ليبنتس» وشرط [الإمكان] لـ«كانط» وقوة «شيلينغ» وديمومة «برغسون» لكن بعض هذه المفاهيم أيضا يحتاج في تسميته إلى لفظ غريب، مستوحَش أحيانا أو مستكرَه، بينما يُكتفَى في بعضها الآخر بلفظ دائر في الكلام جد مألوف يحوي نسقا من الدلالات، [صداها] غاية في البعد حتى لا تكاد تدركه أذن غير الفيلسوف. وبعضها يستدعي المهجور من الألفاظ، وبعضها الآخر يستدعي الألفاظ المولَّدة التي يجري استثمار معانيها الأصلية بما يكاد أن يجاوز الحد المعقول: هذا التأثيل اللغوي الذي هو بمثابة رياضة تختص بها الفلسفة اختصاصا. فينبغي [إذن] أن تــبْرُز في كل واحدة من هذه الحالات، على وجه يثير الاستغراب، ضرورةُ هذه الألفاظ، وضعا واختيارا، باعتبار هذه الضرورة مقتضى من مقتضيات الأسلوب. [وهكذا]، فإن تسمية المفهوم تتطلب ذوقا فلسفيا حقيقيا يأخذ بعنف التصريح أو بلطف التلميح، وينشئ داخل اللغة لغة للفلسفة لا تكون مجرد معجم من الألفاظ، وإنما نظاما من التراكيب التي ترقى إلى رتبة الجزالة الفخمة أو الطلاوة الأخاذة»[2].

---

(2) نفس المصدر، ص. 13؛ نضع من عندنا لهذا النص ولبقية النصوص التي سنعتمدها ترجمة من النوع التوصيلي، منصرفين عن الترجمة العربية لهذا الكتاب التي قام بها مطاع صفدي وفريقه والتي صدرت عن مركز الإنماء القومي بتعاون مع المركز الثقافي العربي في سنة 1997، فهذه الترجمة تبدو لنا أقرب إلى النوع التحصيلي منها إلى غيره، لذلك دخلت عليها آفات في جانب الصياغة وجانب الإفادة ليس هذا محل بسط الكلام فيها، وحسبنا شاهدا على ذلك ما جاء في ترجمتهم للنص المذكور أعلاه من وجوه القلق في التعبير والغموض في المضمون (ص. 32-33)؛ ونص هذه الترجمة هو:

«تظهر المفاهيم وتظل أولا وقبل كل شيء موقعة.. [من قبل أصحابها الفلاسفة]، من مثل: جوهر أرسطو، كوجيتو ديكارت، موناد ليبنتز، شرط كانط، قوة شيلنغ، ديمومة برغسون. غير أن البعض ينادي بكلمة خارقة، وأحيانا خشنة أو مزعجة، بهدف تعيينها، بينما يكتفي البعض بكلمة سائرة جد عادية، تنتفخ بنغمات جد بعيدة قد لا تترصدها الأذن غير الفلسفية. فهناك البعض الذي يثير تعابير قديمة، والبعض الآخر [ينحت] منطوقات جديدة خاضعة إلى تمارين اصطلاحية (اشتقاقية). شبه جنونية: كما لو كان علم الاصطلاح (الاشتقاق) نوعا من الرياضة الفلسفية الخالصة. فلا بد أن تنطوي كل حالة على ضرورة غريبة في صياغة الكلمات وفي نوع اختيارها، كما لو كان ذلك هو عنصرها المميز في الأسلوب. فقد يتطلب تدشين المفهوم ذوقا فلسفيا خالصا، يعمل بالعنف أو بالإلماح، ويشكل داخل اللغة لغةً للفلسفة، ليس فقط مجرد قاموس مفردات، وإنما سياقا يرقى إلى مستوى سام أو إلى جمالية رائعة».

ولئن كان «دولوز» قد أقر إقرارا بالبنية الإشارية للمصطلحات الفلسفية، حتى جعل من التغلغل في المعاني اللغوية للألفاظ مقصدا تتفرد به الفلسفة، فإنه، لما جاء إلى بناء مفاهيمه التي لم يضعها دفعة واحدة، وإنما تباعا، لم يذكر لنا شيئا عن الطريقة العامة التي اتبعها في استثمار إمكانات اللغة لبلورة هذه المفاهيم، ولا ذكَر لنا صراحة بصدد هذا المفهوم الخاص أو ذاك ـ ولو أن من مفاهيمه الغريب الحوشي والمتوعر الخشن ـ متى وكيف كان يستوحي على الأقل بعض معالمه من المخزون الدلالي للغته.

وهانحن أولاء نقف على جوانب إشارية في الجهاز المفهومي الذي وضعه «دولوز» في كتابه المذكور، مستجمعين لها في المقصدين التأثيليين اللذين ركزنا عليهما أبحاثنا إلى حد الآن، وهما: «التأثيل اللغوي» و«التأثيل التقابلي»؛ ولما كنا نعتقد أن ترجمة المفاهيم الفلسفية مهمة تأثيلية بقدر ما هي مهمة تبليغية، بل نعتقد أن التأثيل هو الوسيلة إلى التبليغ الأفضل، فقد ارتضينا أن نتخذ من بعض المفاهيم الفلسفية التي جاء بها «دولوز» أمثلة نوضح بواسطتها الكيفيات التي ينبغي أن ننقل بها الجوانب الإشارية لهذه

= فمن مظاهر القلق التعبيري في هذه الترجمة، على سبيل المثال، أنه لا يقال في العربية: «كلمة خارقة»، وإنما: «كلمة غريبة» أو «كلمة غير مألوفة» أو «كلمة حوشية» أو حتى «كلمة وحشية»؛ ولا يقال: «لا تترصدها الأذن»، وإنما: «لا تدركها الأذن»؛ ولا يقال في سياق النص: «ينحت منطوقات»، وإنما: «يولِّد ألفاظا»؛ ولا يقال في هذا السياق نفسه: «تدشين المفهوم»، وإنما: «تسمية المفهوم» أو «وضع الاسم للمفهوم» أو «إطلاق الاسم على المفهوم»؛ ومن مظاهر الغموض المضموني في الترجمة العربية، على سبيل المثال، إيراد كلمة «بعض» في موقعها الأول غير منسوبة إلى متعلَّقها، وذلك في العبارة: «فهناك البعض الذي يثير تعابير قديمة، والبعض الآخر [ينحت] منطوقات جديدة، خاضعة إلى تمارين اصطلاحية (اشتقاقية)»، فيتوهم القارئ أن متعلَّقها هو واضع الاسم للمفهوم، أي الفيلسوف، وهو الخطأ عينه الذي وقع فيه المترجم، إذ قام بإسناد فعل «ينحت» إلى «بعض» في الموقع اللاحق، مما يفهم منه أن متعلقها هو الفيلسوف، وليس الأمر كذلك؛ إذ أن متعلقها الذي لا يحتمل أي لبس في النص الأصلي ولو لم يُصرَّح به هو: «المفاهيم»؛ ومنها أيضا استعمال لفظ «الخالص» في غير موضعه كما في قوله: «الرياضة الفلسفية الخالصة»، والمراد في الأصل هو: «الرياضة التي تخُص الفلسفة أو تختص بها الفلسفة»، وفي قوله: «ذوقا فلسفيا خالصا»، والمقصود في الأصل هو: «ذوقا فلسفيا حقيقيا»، ومنها كذلك استعمال لفظ «السياق» حيث المراد في الأصل هو «التعبير المركب» في مقابل «اللفظ المفرد»، فضلا عن الخلط بين العلوم الثلاثة، وهي علم الاصطلاح وعلم الاشتقاق وعلم التأثيل، وليس هذا إلا غيض من فيض، حتى إن المرء ليساوره الشك في امتلاك هذا الفريق من المترجمين ناصية اللغة الفرنسية أو حتى ناصية اللغة العربية، ويتعجب من أن تكون الترجمة العربية التي بين يديه ثمرة عمل جماعي أعيد المرة تلو المرة على مدى ما ينيف عن ست سنوات كما جاء في المقدمة، (ص.23).

المفاهيم إلى اللسان العربي، ونتعرف من خلالها على الإشكالات المختلفة التي يمكن أن يثيرها هذا النقل العربي، لا سيما وأن كتاب «دولوز» يدور أصلا على المفاهيم التي جعلناها نحن محور نظرنا الفقهي في هذا الجزء الأول من **القول الفلسفي**، فضلا عن أنه **خرجت إلى القراء العرب ترجمة لهذا الكتاب، إن لم تكن عقبة أخرى في طريق الوصول إلى الإبداع الفلسفي، فلا أقل من أنها أخطأت مقصدها التبليغي، فخاضت وماجت في أقوال لا عبارة فيها ولا إشارة تحتها**؛ كل ذلك يزيدنا إصرارا على متابعة مشروعنا في **فقه الفلسفة**، عسى أن يجد المتفلسف العربي في ما نكتب تنبيها له من غفلته الطويلة عن التفلسف الصحيح، فينتهض متداركا ما فاته ومحققا ذاته.

1 ـ فلسفة المفهوم والتأثيل اللغوي

إن من يجرد النظر في الجهاز المفهومي لـ«دولوز»، لا يلبث أن يتبين أن كثيرا من المفاهيم التي أنشأها هذا الفيلسوف زاوج فيها بين المدلول الاصطلاحي والمدلول اللغوي أو بنى فيها مضمونَ الأولِ على مضمون الثاني أو، على الأقل، استمد بعض السمات الإجرائية لهذا من السمات الأصلية لذاك؛ وليس غرضنا هنا أن نستقصي كل هذه المفاهيم، لأن ذلك يضيق به المقام، وإنما أن نأتي منها ببعض النماذج التي توضح لنا بما يكفي طريقة «دولوز» في تأثيل مفاهيمه التي هي مفاهيم من الدرجة الثانية؛ فقد ذكرنا من ذي قبل أنها تدور على المفاهيم الفلسفية، فتنـزِل رتبة فوق رتبتها ولو أنها معان فلسفية مثلها؛ وتتكون هذه النماذج من ثلاثة مفاهيم معلقٍ بعضها ببعض، وهي: 'concept' و'concept philosophique' و'plan d'immanence' .

1 . 1 ـ المفهوم الأول: 'Le concept'

لكي نتأكد من الممارسة التأثيلية لـ«دولوز» في مساءلته للمفاهيم الفلسفية، لا حاجة بنا إلى التنقير بعيدا، بل يكفي **أن ننظر في أول مصطلح في أول سطر من أول فصل في** كتابه المعلوم؛ فإذا كان لا عجب في أن يكون هذا المصطلح هو بالذات «المفهوم»، فإن العجب أن يضع له «دولوز» تعريفا مبنيا على مدلوله اللغوي من جهتين اثنتين: «دلالته على الجمع» و«دلالته على الخلق».

أما دلالة **الجمع**، فإن «دولوز» يقول: «لا مفهوم بسيط، فكل مفهوم يتركب من عناصر ويتحدد بها»[3]، بمعنى أن **المفهوم لا يكون مفردا، وإنما جمعا**، فإذن من أين

---

(3) نفس المصدر الفرنسي، ص. 21.

جاء «دولوز» بهذا التحديد؟

قد يقول قائل بأنه ثمرة تكوين فلسفي واسع وراسخ يؤيده ما توصلت إليه بعض الأبحاث النفسانية المستجدة من أن الأصل في الإدراك ليس هو إدراك العناصر المفردة، وإنما هو إدراك العلاقات بينها، فيكون المُدرَك العقلي ـ وهو اسم آخر للمفهوم ـ بنية علاقية صريحة، فلا يكون قول «دولوز» بدعا؛ والجواب أنه حتى لو سلمنا أن الأمر هو كما قيل، فإن ذلك لا يمنع من أن هذه الحقيقة الفلسفية النفسانية يعضِّدها عند هذا الفيلسوف سند تأثيلي ظاهر، وهو أن اللفظ الفرنسي ذا الأصل اللاتيني: 'concept' يتركب من مقطعين اثنين هما: 'con' و 'cept'؛ ومعلوم أن المقطع: 'con' يقابله في العربية الظرف: «مع»، ويفيد كما يفيد معنى «الجمع» و«الاجتماع»، وغالبا ما يُستعمل في صدر كل لفظ يدخل في معناه معنى التأليف، ابتداء من اللفظين اللذين استعملهما «دولوز» في تعريفه الأوّلي للمفهوم، وهما: 'contour'، أي محيط و 'composante'، أي عنصر مركِّب (بكسر الكاف المشددة)، قائلا: «إن لكل مفهوم محيطا غير مطرد، [يكون] محدَّدا بمجموع العناصر التي يتركب منها»[4]؛ بل إن الأصل اللاتيني لفعل 'concevoir' الذي اشتُق منه: 'concept'، وهو: 'concipere'، يحمل بالذات معنى «الجمع»، فيكون ما نسبه «دولوز» من وصف «الجمعية» إلى المفهوم ثابتا بموجب

(4) صيغة الأصل الفرنسي هي: «tout concept a un contour irrégulier, défini par le chiffre de ses composantes»، نفس المصدر ص. 21، ونشير هنا أيضا إلى أن المترجم العربي، في تمسكه بالطريق التحصيلي في النقل، ترجم اللفظ الفرنسي: chiffre بمقابله العربي الحرفي، وهو: «رقم»، مما غمّض المعنى وفوّت الغرض، والمراد في الأصل من هذا اللفظ ليس دلالته على «العلامة العددية»، وإنما دلالته على «الكثرة المجتمعة»، و معنى «الاجتماع» هذا مفقود في المقابل العربي، ولا يمكن لقارئ الترجمة العربية أن يتبينه في اللفظ ولا أن يستنبطه من سياقه ولو أنه هو المقصود بالأصالة في النص الفرنسي يشهد لذلك، بما يقطع كل مظنة للشك، ما جاء في نفس الفقرة، إذ يقول «دولوز» فيها:

'Il est un **tout**, parce qu'il **totalise** ses composantes, mais un **tout** fragmentaire'

(أي: إنه كل، لأنه **يجمع كل** مكوناته، لكنه **كل** متجزئ)؛ والغريب في الأمر هو أن المترجم لم يتفطن إلى أن عبارة «il **totalise** ses composantes» الواردة في هذا النص هي بالذات تفسير للعبارة: «[il est] le chiffre de ses composantes» المذكورة في النص الذي تقدمه، وإلا لكان قد تبين أن لفظ «الرقم» لا يصلح إطلاقا لأداء معنى «le chiffre»، وعلم أن مقابله الحقيقي إنما هو: «مجموع» أو «جملة» أو حتى «عدد» (فمن معاني «العدد» الكثرة)، واستبدل مكان عبارته المستغلقة: «للمفهوم إذاً رقم» عبارة سهلة الفهم مع وفائها بغرض المؤلف قد تكون هي: «فإذن المفهوم جملة» أو «فإذن المفهوم مجموع» أو «فإذن المفهوم عدد».

المدلول اللغوي للمصطلح الفرنسي: 'concept'، حتى إننا نكون أوفى بغرضه لو أننا كتبنا هذه المصطلح بكيفية تبرز هذا الجانب التأثيلي على طريقة كثير من متفلسفة الغرب المحدثين، أي بفصل جزئيه بخط كالتالي: 'con-cept'، لاسيما وأنه يشدد على التقابل بينه وبين 'percept'، أي المدرَك الحسي، وهما في الحقيقة لا يفترقان صورة إلا من جهة صدرهما، بحيث يجوز أن نكتب هذا الأخير هو أيضا بالطريقة التي كتبنا بها مقابله، أي: 'per-cept' ، ومن معانى الحرف المتصدر: 'per'، معنى «الواسطة» و«السببية».

وأما عن دلالة **الخلق**، فإن «دولوز» يقول: «إن الفلسفة، على وجه أدق، هي شعبة المعرفة التي تقوم **بخلق** المفاهيم [...]، إن **الخلق** الدائم للمفاهيم الجديدة هو موضوع الفلسفة»(5)، بمعنى أنه لا ينبغي أن تستمد مفاهيمها من غيرها، ولا أن تتلقى ما يَرِد عليها بالقبول، بل ينبغي أن تتولى بنفسها وضع مفاهيمها وأن تبقى على هذا الوضع من غير انقطاع، فإذن لِمَ إلحاح «دولوز» على مفهوم «الخلق» دون ما سواه من المفاهيم التي في معناه نحو «الصنع» و«الاختراع» و«التكوين»؟

يبدو أن الجواب على هذا السؤال يكمن هو الآخر في المدلول اللغوي لفعل 'concevoir' الذي اشتُق منه لفظ 'concept'، فهذا الفعل يدل لغة على معنى «الحمل»، أي حالة المرأة التي تنتظر مولودا يتكون في رَحِمها تكونا يستتبع الولادة التي هي إخراج إلى الوجود، والخلق إنما هو هذا الإخراج، فيكون معنى «الحمل» الذي يتضمنه هذا الفعل الفرنسي هو الأصل في نقل معنى «الخلق» إلى المفهوم، فيصير من يُكوِّن المفهوم في ذهنه كمن يخلقه فيه ولو أنه خلْق ذهني لا خلق خارجي كالخلق الذي يباشره من يحمل المولود في رحمه؛ ومن هذه الجهة، فقد يكون اللفظ العربي: «الوضع»، أكثر ملاءمة من غيره لإفادة هذا المعنى، إذ يقال أصلا: «وضعت المرأة المولود»، فصار يقال: «وضع العالِم المصطلح»، فيكون فيه غَناء عن استعمال لفظ «الخلق» الذي هو

---

(5) نفس المصدر ص. 10؛ نستعمل، في مقابل الكلمة الفرنسية: 'création'، لفظ «الخلق» بدل لفظ «الإبداع» الذي استعملته الترجمة العربية السالفة الذكر، لاشتهار هذا اللفظ الأخير عند الفلاسفة في معنى «الخلق من العدم»، وكنا قد جمعنا نصوصا لهم تؤيد هذا المعنى قبل أن تَصْدر **موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب** التي وضعها د. جيرار جهامي، (مكتبة لبنان، ناشرون، 1988)، نصوصا وجدناها مذكورة في هذه الموسوعة القيمة، فليرجع إليها القارئ في المدخل: «الإبداع»؛ وهذا المعنى الذي هو أخص من معنى «الخلْق» لا يمكن إلا أن يصرفه «دولوز» صرفا، وهو الذي تشبع بفكر «سبينوزا» المنكر للإبداع.

عبارة عن نقل توصيلي، لا تأصيلي للفظ الفرنسي: 'créer'.

ولا يقتصر «دولوز» على الرجوع إلى مدلول «الخلق» المستمد من المعنى الأصلي لـ'concevoir' ، بل يدخل، غير متردد، في توظيف المعاني التي تتفرع على هذا المدلول الأصلي؛ فمعلوم أن من يخلق لا بد أن **يقوَى** على ما يخلق، أو، كما يقول، «فبما أن المفهوم ينبغي أن يكون مخلوقا، فهو يدل على الفيلسوف دلالته على من يوجد فيه بالقوة أو من له القوة والقدرة عليه»[6]؛ ومعلوم أيضا أن الصلة بين الخالق والمخلوق **أقوى** الصلات حتى لا ترقى إلى رتبتها الصلة بين المكوِّن والمكوَّن، ولا بين المخترِع والمخترَع، ولا بين الصانع والمصنوع، فتكون الصلة بين المفهوم وواضعه قد بلغت النهاية في القوة حتى كأن المفهوم هو عين واضعه؛ ومعلوم أخيرا أن «الخلق» في أصل وضعه يفيد فعلا يقع على **المحسوس**، فيكون المفهوم أقرب إليه منه إلى غير المحسوس، لذلك فكل مفهوم من حيث هو مخلوق يكون أمرا **مخصوصا ومتعينا**، لا أمرا كليا ومجردا[7]، بل إن «دولوز» يجد الحاجة إلى دفع الاعتراض القائل بأن الخلق يقال بالأوْلى في الشيء الحسي والعمل الفني، محتجا بأن الفن يُوجِد ما ليس بحسي - أي ما هو روحي - فلا يصادم ذلك تعلقَه الظاهر بما هو حسي صريح، وأن المفاهيم الفلسفية تكون هي الأخرى «معطيات حسية»، من غير أن يصادم ذلك تعلقَها الظاهر بما هو فكري صريح[8].

2.1 ـ المفهوم الثاني: 'Le concept philosophique'

بالإضافة إلى معنى «الجمع» ومعنى «الخلق» اللذين أخذهما «دولوز» من المدلول اللغوي لـ'concevoir' وأدمجهما في المدلول الاصطلاحي لـ'concept'، فإنه دخل في استخراج جانب هام لخصائص 'concept philosophique' - أي المفهوم الفلسفي - من المدلول اللغوي لمصطلح «الفلسفة»، مزاوجا بين معان لغوية يونانية وأخرى فرنسية؛ فما كاد يُعرِّف الفلسفة في الفقرة الثانية من مقدمة كتابه بكونها «صناعة المفاهيم، إنشاء واختراعا وصنعا»[9]، حتى أخذ في الكلام عن «**الأصدقاء**» بوصفهم أولئك الذين ينبغي أن يتساءلوا فيما بينهم: «ما هي الفلسفة؟»، جاعلا منهم، باصطلاحه، «سخصيات

(6) نفس المصدر ص. 10.
(7) نفس المصدر ص. 12.
(8) نفس المصدر ص. 10-11.
(9) نفس المصدر ص. 8.

مفهومية»، إذ أن المفاهيم، في نظره، ليست كليات مجردة، وإنما هي معان متفردة متصلة بشخصيات مخصوصة، و**الصديق** هو أحد هذه الشخصيات؛ فإذن كيف اهتدى «دولوز» إلى هذه «الحقيقة» التي ستكون أحد المفاتيح لمغالق فكره؟

لا سبيل إلى إنكار أن «دولوز» استمد مفهوم «الصديق» من المدلول اللغوي اليوناني للكلمة: «فيلوسوفيا»، فقد خطها على جزئين كالآتي: 'philo-sophie'، قائلا: إن «'Ami' (أي الصديق) شخصية مفهومية تشهد على أصلها الإغريقي»، ومذكرا بما آل إليه مفهوم «الصديق» عند اليونان، إذ صار صديقا للماهية والجوهر، بعد أن كان صديقا لمن هو شخص مثله، فيقال: «صديق الحكمة» و«صديق الحقيقة» (= 'Philalèthe') و«صديق الآلهة» (= 'Théophile')[10]؛ وإذا كان «دولوز» قد آثر استعمال لفظ «الصديق» على لفظ «المحب» الذي غلب استعماله في نقل 'philo-sophie ' (أي محب الحكمة)، فذلك لأنه زواج بين الأصل اليوناني والأصل الفرنسي، إذ أن اللسان الفرنسي كاللسان الإغريقي يُمَكِّن من اشتقاق معنى «الصداقة» (= 'amitié') من فعل يدل على معنى «المحبة»، أي 'aimer'.

ولم يقف «دولوز» بهذه المزاوجة بين الأصلين عند هذا الحد، بل تعدى ذلك إلى استثمار معان أُخَر يجود بها اللسان الفرنسي، متداركا ما فاته من معنى «المحبة»؛ فقد عمد إلى استحضار مفهومين من المفاهيم التي تدور في الحقل الدلالي للفظ 'ami' في السياق الفلسفي، منها: 'amant' (أي «العاشق») الذي يمكن اشتقاقه من نفس الفعل و 'prétendant' (أي «خاطِب الود») الذي يشاركه نفس الحقل، قائلا بهذا الصدد: «إذا كان الفيلسوف **صديقا أو عاشقا للحكمة، أليس ذلك لأنه يخطب ودها**، باذلا طاقته [في التعاطي لها] على جهة القوة، لا مالكا [لزمامها] على جهة الفعل؟»[11]، ونحن نعلم ما لهذين المفهومين الوجدانيين: «العاشق» و«خاطب الود» من شأن في الثقافية العاطفية الفرنسية، فلا عجب إذن أن تتداعى هذه المعاني جميعها في ذهن «دولوز»، لا سيما وأن المدلول اللغوي يدعو إليها.

---

(10) قمنا هنا بترجمة تحصيلية لكلمة «فيلو»، اعتبارا للنقل الفرنسي لها إلى «ami»؛ ولو أننا سلكنا فيها طريق الترجمة التأصيلية التي ذكرنا أنها تنقل التعبير الأجنبي بما يجعله موصولا بالمجال التداولي للمتلقي، وباعثا له على النظر فيه كما ينظر فيما هو مأصول غير منقول، لكان لنا مع الفلسفة شأن آخر، وحيث إننا اكتفينا **بمصادقتها وموادتها**، فإن حظنا منها لم يزد عن **حفظ** المنقول منها، ولم يرق قط إلى الإبداع فيه.

(11) نفس المصدر ص. 12.

ثم إن الألفاظ لا تتحدد بأمثالها فقط، بل كذلك بأضدادها، فحينئذ لا نستغرب أن يستأنف هذا المتفلسف تحليله لمفهوم «الصديق» بالنظر في المجال الدلالي المقابل، فيقف على مفهوم 'rival' (أي منافس)، جاعلا منه عنصرا مقوِّما للصداقة، ذلك أنه بقدر ما يطلب الصديق ود صديقه، فإنه يسعى إلى دفع مزاحمة من ينافسه فيه، وكذلك فإنه على قدر خُطَّاب الود، يكون المتنافسون عليه.

وينتهي «دولوز» من هذا التطواف في هذه الدلالات الموافقة والمخالفة إلى تقرير أن الشخصيات المفهومية الأربع: «الصديق» و«العاشق» و«خاطب الود» و«المنافس»، إنما هي شروط إمكان ممارسة الفكر من حيث هو كذلك، لأنها تحضر فيه حضورا لا ينفك عنه، من غير أن يمنع ذلك من أن توجد وجودا قويا وحيا، إما مجتمعة في شخصية واحدة أو متفرقة في شخصيات متعددة[12].

وهكذا، يظهر أن الأصل في بناء عبارية المصطلح: «المفهوم الفلسفي» عند «دولوز» إنما هي إشاريته، إذ يجعله **كلا جامعا**، والجمع معنى تأثيلي صريح، ويجعله أيضا **فردا مخلوقا**، والخلق هو الآخر معنى تأثيلي ظاهر، ويجعله أخيرا **فعلا معشوقا**، والعشق هو كذلك معنى تأثيلي لا خلاف فيه، أو قل، بايجاز، إن حقيقة المفهوم الفلسفي بوصفه **مجموعا مخلوقا معشوقا** أنه بناء إشاري لا غبار عليه.

3.1 ـ المفهوم الثالث: 'Le plan d'immanence'

يمكن القول بأن 'plan d'immanence' هو، على الإجمال، المصدر الذي تُستمَد منه المفاهيم الفلسفية والذي يحيط بها ولا يعلو عليها وينفذ فيها ولا ينفك عنها، ينزل منزلة الواحد الذي يسع كل شيء والقَويّ الذي يستند إليه كل شيء[13] ـ مَثَله مَثل الأرض التي تُنبِت الكلأ من غير أن تكون هي ذاتها كلأ، بيد أنها لا تكون بدون كلأ؛ لكن هذا المعنى الاصطلاحي عند «دولوز» تصحبه تفاصيل يظهر فيها بكل وضوح كيف كان يستثمر مختلف جوانب الطاقة الدلالية التي يتمتع بها لفظ « plan » في تقرير أحكامه بصدد هذا المفهوم العجيب؛ وتوضيح ذلك في ما يأتي:

من المعلوم أن الكلمة الفرنسية: 'plan' متعددة المعاني الاصطلاحية، فضلا عن تعدد معانيها اللغوية والصيغية؛ فهي، وإن اتحدت صيغتها، تُستخدم نعتا كما تستخدم

---

(12) نفس المصدر ص. 14-15.

(13) نفس المصدر ص. 38.

اسما؛ أما من جانب اللغة، فقد تفيد معنى «الاستواء الذي لا عِوَج فيه» ومعنى «السهل الذي لا وعورة فيه» ومعنى «السهل من الأرض» (في مقابل الجبل) ومعنى «النبات الواحد الذي يخرج من الأرض الواحدة»؛ وأما من جانب الاصطلاح، فقد تُطلق على «السطح المستوِي» و«المستوَى»، وعلى «الرسم» و«التصميم»، و«الخطة» و«الخريطة»، وعلى «الجناح»، مع العلم أن كلا من هذه المدلولات الاصطلاحية قد بُنِيَ بناء يزيد أو ينقص على هذا المعنى أو ذاك من المعاني اللغوية لهذا اللفظ.

وإزاء هذا الحشد من الإمكانات الاشتقاقية والدلالية، لم يتردد «دولوز» في تعاطي توظيفها جميعا بما يبلور تصوره لمفهوم 'plan d'immanence'، أخذا ببعضها ودفعا لبعضها الآخر كدفعه لمعنى «الخطة»، قائلا: «فظاهر أن «plan» لا يقوم في برنامج أو مقصد أو غرض أو وسيلة»[14]؛ وحتى نوضح ذلك، نستخرج بعضا من المعاني الأساسية لهذا اللفظ ونبين كيف كان «دولوز» يتوسل بها في تبليغ مقاصده، وهي «الاستواء» و«الاحتواء» و«التخطيط» و«التحليق».

أ. **معنى «الاستواء»**: يتجلى هذا المعنى عند «دولوز» في صورتين: إحداهما صورة اسم المفعول، أي «المستوَى»، والمراد به المرتبة التي استوى عليها الشيء، والثانية صورة اسم الفاعل، أي «المستوِي»، والمراد به السطح المبسوط.

أما معنى «المستوَى»، ، فيظهر في تراكيب «دولوز» المأخوذة من تعابير جارية على اللسان، منها: 'rester sur le même plan' كما في قوله: «يمكن لبعض الفلاسفة أن يضعوا مفاهيم جديدة مع **بقائهم في نفس المستوى**»[15]، ومنها أيضا 'changer de plan' و 'occuper un plan' كما في قوله: «إن معرفة ما هي الحالات التي يكون فيها فلاسفة ما تلامذة لفيلسوف آخر، وإلى أي حد يكونون كذلك، وعلى العكس من ذلك، ما هي الحالات التي يتعاطون فيها لانتقاده **بتغيير المستوى** وإنشاء صورة أخرى، تستلزم تقديرات هي من التعقيد والنسبية بحيث لا يمكن أبدا للمفاهيم التي **تنزل مستوى** ما أن تُستنبَط منه استنباطا مباشرا»[16].

وأما معنى«المستوِي»، فهو بدوره على ضربين هما «المستوي الرياضي» و«المستوِي غير الرياضي»؛ أما الأول، فتدل عليه المصطلحات والعبارات الهندسية غير

---

(14) نفس المصدر ص. 44، ص. 197.
(15) نفس المصدر ص. 57.
(16) نفس المصدر، نفس الصفحة.

القليلة التي لا تفتأ تتكرر على لسان «دولوز»، نخص بالذكر منها ما يلي: 'point' (أي نقطة)، و 'trait' (أي خط)، و 'ligne' (أي سطر)، و 'coordonnée' (أي إحداثي) و 'abscisse' (أي أفصول)، و 'surface' (أي سطح)، و 'volume' (أي حجم)، و 'coupe' (أي مقطع)[17]؛ وأما الثاني، أي المستوي غير الرياضي، فتدل عليه أسماء مختلفة تتضمن مدلولاتها معنى «الانبساط»، تصريحا أو تلميحا نحو 'table' (أي منضدة) و'plateau' (أي صينية) و 'horizon' (أي أفق) و 'terrain' (أي بقعة) و 'désert' (أي صحراء).

ب. **معنى «الاحتواء»**: يجعل «دولوز» من مفهوم 'plan d'immanence' كلا يدخل فيه كل شيء، ولا يخرج عنه أي شيء[18]، أي يحيط بكل شيء، أو، على حد تعبيره، «يبتلع كل شيء ولا يبقي على أي شيء»[19]؛ غير أن هذا الكل الذي يحوي كل شيء هو، على الحقيقة، كلٌّ مُصْمَت لا جوف له من غير أن يكون حجما مثلما يكون المفهوم المتضمن فيه حجما، ولا أن يكون سطحا مثلما يكون المفهوم المستوي عليه سطحا؛ وبهذا الصدد يقول: «إن المفاهيم سطوح أو أحجام مطلقة، شاذة أشكالها ومجزأة عناصرها، بينما الـ 'plan' هو المطلق الذي لا حد له ولا شكل ولا سطح ولا حجم، غير أنه دائم التكسر»[20].

وإذا كان «دولوز» ينفي أن يكون 'plan' حجما، فلأن الحجم يُشعر بمعنى «البطن الذي بداخله شيء»، والحال أن 'plan' بطن لا داخل له، وينفي أن يكون سطحا، فلأن السطح يشعر بمعنى «الظهر الذي بخارجه شيء»، والحال أن 'plan' ظهر لا خارج له[21]، بل هو أشبه بصينية أو بمنضدة منه بشيء آخر[22]، إذ يحمل المفاهيم كما تحمل الصينية الأواني أو يجمع بعضها إلى بعض كما تجمع المنضدة محتوياتها، وإلا فهو أشبه بأرض شاسعة الأطراف، إذ يأوي المفاهيمَ كما تأوي الأرض الواسعة سكانها؛ والشاهد على ذلك ما يورده «دولوز» من ألفاظ غير قليلة تفيد معنى «الأرض» نحو: sol (أي تربة) و 'terrain' (أي بقعة)، 'désert' (أي صحراء) كما في قوله: «مَثَل 'plan' كمثل

(17) نفس المصدر ص. 41.
(18) نفس المصدر ص. 38.
(19) نفس المصدر ص. 47.
(20) نفس المصدر ص. 39.
(21) نفس المصدر ص. 59.
(22) نفس المصدر ص. 38.

صحراء تعمرها المفاهيم من دون أن تقتسمها؛ إن المفاهيم ذاتها هي المناطق الوحيدة في 'plan'، لكن'plan' هو المالك الوحيد للمفاهيم، إذ ليس لـ'plan' مناطق أخرى غير القبائل التي تعمره وتعبره»[23]، بل إن «دولوز» سعى إلى إقامة فلسفة تجعل من **الاتصال بالأرض** أصل أصولها، فلسفة أَطلَق عليها اسم 'Géophilosophie' (= «جيوفيلوسوفيه»)، أي «**فلسفة الأرض**» أو «**الفلسفة الأرضية**»، وبناها على عدد من المعاني التي تدور على معنى «الأرض»، منها الأسماء: 'terre' (أي أرض) و 'territoire' (أي حِمىً) و 'déterritorialisation' (أي استباحة حِمى) و 'reterritorialisation' (أي اتخاذ حِمى)، ومنها أيضا الأفعال: 'fonder' (أي أسس) و 'bâtir' (أي بنى) و 'habiter' (أي سكن)[24].

وبهذا، يتبين أن «الاحتواء» الذي يتجلى به مفهوم 'plan d'immanence' يقترن أساسا بـ«الاستواء»، إلا أنه ينبغي التنبيه على أن هذا الاستواء ليس أبدا وجودا بالسطح أو **تسطحا** كما ظن المترجم العربي، وإنما ثبوتا بالمكان أو قل **تمكنا**، ولا أدل على ذلك من أنه يجوز أن يجتمع مع الانحناء والتقعر والتحدب، وهي كلها في مدلولها مخالفة للتسطح، كما جاء في قول دولوز الآتي: «إن الحركات المتنوعة للامتناهي، على شدة امتزاج بعضها ببعض، لا تخرِم مفهوم 'plan d'immanence' في كليته ووحدته، وإنما على العكس من ذلك تشكل انحناءه المتغير ومظاهر تقعره وتحدبه، أي طبيعته المتكسرة بوجه ما»[25].

ج. **معنى «التخطيط»**: يُكثر «دولوز» من استعمال التعابير التي تُشعر بمعنى «الرسم» و«التسطير»، وهي، على الإجمال، على ضربين: أحدهما يتعلق بالتخطيط على وجه العموم، والآخر يتعلق بالرسم المعماري والرسم الهندسي على وجه الخصوص.

نذكر من الضرب الأول العام الأفعال التالية: 'tracer un plan' و 'dresser un plan' 'tirer un plan' وكلها بمعنى «اختط رسما» أو قل باختصار «رسَم» كما في قوله: «إن ما يحدد الفكر، أي الأشكال الثلاثة للفكر: الفن والعلم والفلسفة، هو الدوام على مواجهة العماء،[أي] **تخطيط رسم وتسطيره** على العماء»[26]؛ وكذلك الأسماء الآتية: 'traits diagrammatiques' (أي خطوط بيانية) بوصفها الحركات غير المتناهية التي

---

(23) نفس المصدر ص. 39، ص. 43.

(24) نفس المصدر ص. 82-108.

(25) نفس المصدر ص. 41.

(26) نفس المصدر ص. 186.

تُكوِّن مفهوم[27] 'plan d'immanence'، واسم 'surfaces' (أي السطوح) و 'volumes' (أي الأحجام) بوصفها الحركات المتناهية التي تُكوِّن المفاهيم[28].

ومن الضرب المعماري نذكر الاسم: 'fondation' (أي تأسيس) والفعل الذي تكرر عنده: 'instaurer un plan' (أي شيد خطة) كما في قوله: «كلا الأمرين ضروري: خلق المفاهيم ووضع التصاميم، على أساس أنهما بمنزلة جناحي طائر أو زعنفتي سمكة»[29]؛ ويجوز أن تكون عادة إنجاز «التصميم» في أوراق عدة هو الذي دعاه إلى الكلام عن الصحائف والطبقات[30] وعن حدوث ثقوب في هذه الصحائف[31] وخروق في هذه الطبقات.

وأما من الضرب الهندسي، فنورد لفظ 'coupe' (أي المقطع) الذي تردد كثيرا على لسانه لِما بدا له في معناه من مطابقة لمراده[32]، حتى إنه لم يجد حرجا في أن يتخذ لنفسه التعبير الرياضي المعلوم: 'un plan sécant' (أي المستوِي القاطع)[33]، قاصدا بذلك أن الـ 'plan' يقطع العماء الكوني قطعا يجعله أشبه بغربال ممدود عليه[34].

د. **معنى «التحليق»**: يصف «دولوز» الـ 'plan' بكونه تحليقا فوق المجال كله(35)، ولهذا التحليق خاصيتان اثنتان، **أولاهما**، أنه يتم بسرعة لا متناهية، ذلك أن الـ 'plan' هو الوسط الذي تشغله المفاهيم، والمفاهيم إنما هي أحداث، وكل حدث مفهومي إنما هو حركة مَثَله في ذلك مَثل **الطائر**، وهذه الحركة، وإن كانت متناهية تناهي العناصر التي يتضمنها المفهوم، فإن لها سرعة لا متناهية، فحقيقة المفهوم أنه فعل الفكر الذي يعمل بسرعة غير متناهية[36]؛ **والخاصية الثانية**، أنه يتم عن قرب لا انفصال فيه، ذلك أن الذي يرسم الـ'plan' الآوي للمفاهيم في تنقلها وتجددها وتولدها إنما هو **الدماغ** ـ وهو عنده **الروح** عينه؛ فالدماغ الذي هو الأصل في المفاهيم وفي ما يأويها لا

(27) نفس المصدر ص. 42، ص. 51، ص. 58.
(28) نفس المصدر ص. 41، ص. 42، ص. 190.
(29) نفس المصدر ص. 44.
(30) نفس المصدر ص. 51، ص. 52، ص. 57.
(31) نفس المصدر ص. 52-53، ص. 58-59، ص. 117.
(32) نفس المصدر ص. 38، ص. 44، ص. 147، ص. 196.
(33) نفس المصدر ص. 51، ص. 191.
(34) نفس المصدر ص. 44-45.
(35) نفس المصدر ص. 197.
(36) نفس المصدر ص. 26، ص. 38-40.

يمكن إلا أن يحلق محاذيا أقصى ما تكون المحاذاة لهذه المفاهيم من حيث هي أحداث خالصة، لا تخفى عليه وهدة ولا ثنية ولا هوة[37].

ولئن كان «دولوز» قد ادعى وضع أصول فلسفة أرضية، استبعادا لكل صور التعالي وصونا لنفسه من كل أوهام الفكر[38]، فإن الناظر في مذهبه لا يلبث أن يتبن أن هذه الفلسفة ليست باسم «فلسفة الأرض» أو باصطلاح «دولوز»: 'Géophilosophie' (= «جيوفيلوسوفيه»)، أولَى منها باسم «**فلسفة التحليق**» أو باصطلاحنا: 'Ptérophilosophie' (= «بتيروفيلوسوفيه»)؛ فمعلوم أن أصل الأصول عند «دولوز» هو **الحدث** في مقابل الماهية أو الشيء[39]، إذ ما من شيء حي، في رأيه، إلا وهو حدث؛ والحاصل هو أنه يتصور الحدث على شاكلة **طائر**، ناقلا إليه أشهر ما يلائم الطائر من أوصاف كـ«كثرة الحركة» و«شدة السرعة» و«الانطلاق في الأفق» و«انبساط الجناح»، فيتكلم عن حركة الأحداث المتناهية وغير المتناهية وعن سرعتها غير المتناهية كما يتكلم عن امتداد الأفق الذي تتحرك فيه هذه الأحداث مسرعةً وعن دخول كل شيء في هذا الأفق الواسع، وهلم جرا؛ ولعل استعارة «دولوز» أوصاف الطائر للحدث ترجع إلى كونه يرى في الطائر رمزا للروح، موافقا في ذلك ما ترويه بعض الأخبار والأساطير، والحدث المفهومي عنده إنما هو أمر روحي[40].

وهكذا، فإذا كان «دولوز» قد وصل بين الـ 'plan' و«التحليق»، فليس لأنه اهتدى إلى هذا الوصل بمحض نظره الفلسفي، وإنما لأنه استند فيه إلى العلاقة الاشتقاقية الموجودة بين 'plan' وبين الفعل: 'planer' ، ومعناه بالذات: «حلَّق» كما استند في الوصل بينه وبين معاني «الاستواء» و«التخطيط» و«الاحتواء» إلى معانيه اللغوية؛ ولا غرابة في اجتماع هذه المعاني الأربعة عنده، فهي كلها مشتقة من نفس الأصل اللاتيني:

(37) نفس المصدر ص. 198.
(38) نفس المصدر ص. 50-51.
(39) نفس المصدر ص. 26.
(40) نفس المصدر ص. 26، ص. 198؛ فلو أن «دولوز» كان يتكلم اللسان العربي، فلا نظنه، متى علمنا شغفه بالتأثيل، إلا مقبلا على لفظ عربي يجمع بين المعانى الثلاثة التي يجتهد في التأليف بينها، وهي: «الفكر» و«الأرض» و«الطير»، وهذا اللفظ هو «**الإلماع**»، إذ يقال: « ألمعت الأرض» والمراد: «صارت فيها قطعة من النبت أو كثر فيها الكلأ»؛ ويقال أيضا «ألمع الطائر بجناحيه»، والمعنى: «حركهما في طيرانه وخفق بهما»؛ ويقال كذلك: «ألمع إليه بكذا»، أي «أشار إليه به»، ومنه «الألمع» و«الألمعي»، وهو الذكي المتوقد الماهر في التعرف على الدلالات من الإشارات.

'planus' وهو نعت معناه إجمالا «المستوِي»؛ ومن هذا الأصل تولدت الكلمات الفرنسية: 'plan' التي اشتُق منها الفعل: 'planer' (أي حلّق) و'plain' التي اشتُق منها الاسم: 'plaine' (أي السهل) و'plant' التي اشتُق منها الفعل: 'planter' (أي غرَس).

وإذا كنا قد أحجمنا إلى حد الآن عن وضع مقابل عربي للمفهوم الجديد: 'plan d'immanence'، فذلك لتيقننا أولا من أن «دولوز» قد توسل بكل هذه المعاني اللغوية والاشتقاقية، على تنوعها وتباينها، في بناء تصوره الفلسفي لهذا المفهوم، ولاقتناعنا ثانيا بأن القارئ العربي هو إلى معرفة كيف يبني المتفلسف الغربي فكره أحوج منه إلى معرفة هذا المقابل ـ متى سلمنا أنه لا سبيل إلى الاقتدار على الإبداع الفلسفي إلا بالاطلاع على هذه الكيفية في بناء الفكر وليس أبدا بالاجتزاء بمضامينه واجترارها كما جرت العادة بذلك بين متفلسفة العرب؛ وهانحن أولاء ننظر في بعض الترجمات الممكنة لهذا المفهوم، متوسلين في ذلك بالنموذج النظري الذي وضعنا أصوله في كتابنا: **الفلسفة والترجمة**.

1.3.1 ـ النقد التأثيلي للترجمة التحصيلية لمفهوم 'plan d'immanence': لا نزاع في أن الصيغة العربية التي وضعها مترجمو كتاب «دولوز»، وهي: «مسطَّح المحايثة» تُعدُّ من الضرب التحصيلي، إذ انبنت أصلا على النقل الحرفي، لا قرارا من أصحابها بإطلاع المتلقي على البناء اللغوي لهذا المفهوم في أصله، مزيدا في الكشف عما ينقلون ـ كما يفعل بعض كبار المترجمين المعاصرين ـ، وإنما، على الحقيقة، قصورا منهم عن تمام الاستيعاب لهذا المفهوم، وظهورا بالتعلم من واضعه، والتقليد الآلي لصيغه وتراكيبه؛ والشاهد على هذا القصور نقلهم الرديء لمطلع الفصل المخصص لهذا المفهوم، وحسبنا منه ترجمتهم لـ'planomène' (بحرف o) الواردة فيه بلفظ «المسطاح»، واقعين بذلك في الخلط الشنيع بين هذا المفهوم الذي هو من اختراع المؤلف وحده وبين المصطلح العلمي المتفق عليه والمثبت في المعاجم: 'planimètre' (بحرف i)، وهو «آلة تستعمل في قياس المساحات المسطحة»[41]، مع أن المؤلف ذكره مرة ثانية في سياق ينفي عنه كليا صفة الآلة، إذ يقول: «إن هذه الطبيعة المتكسرة هي التي تجعل من الـ 'planomène' [شيئا] لا متناهيا يختلف على الدوام عن كل سطح أو حجم يقبل أن ينزل منزلة المفهوم»[42].

(41) نفس المصدر ص. 38؛ الترجمة العربية، ص. 55.

(42) نفس المصدر ص. 41.

والصواب أن المؤلف اشتق هذا اللفظ وفق طريقة مستحدثة في الاصطلاح اللساني تقوم في إضافة عَجُز هو: 'ème' إلى الجذر، لإفادة معنى العنصر الواحد من جملة المضمون الذي يحمله هذا الجذر نحو 'phonème'، أي الوحدة الصوتية أو، إن شئت قلت، «الصُّوَيْتة»، و 'morphème'، أي «الوحدة الصرفية» أو «الصُّرَيْفة»؛ والراجح أن هذا العَجُز مأخوذ ابتداء من 'phonème'، ثم أُدخِل في تركيب عدد كبير من المصطلحات اللسانية، قبل أن يجري به الاستعمال في غير المجال اللساني، فقيل مثلا: 'philosophème'، أي «الوحدة الفلسفية»، ويجوز أن نقول: 'immanentème'، أي «الوحدة المحايِثة»؛ وعلى هذا، فإن المقابل الصحيح لـ'planomème' ليس هو المسطاح كما ظن المترجم العربي، وإنما هو الوحدة المسطَّحية، على تقدير أننا قبلنا «المسطح» ترجمةً لـ'plan'، وهو أمر لم نحسم فيه بعد؛ ونحن ماضون الآن إلى بيان جملة من الآفات التي تعرض للنقل العربي: «مسطَّح المحايثة» لمفهوم «دولوز»: 'plan d'immanence'، وهي:

◆ أن المتلقي العربي يدرك لأول وهلة من النقل نقيض ما يدركه المتلقي الفرنسي لأول وهلة من الأصل، ذلك أن هذا الأخير يسبق إلى ذهنه أن الأمر يتعلق بمستوى مخصوص (= 'niveau')، وأن هذا المستوى ليس ظاهرا، وإنما باطنا باعتبار اقترانه بلفظ 'immanence' الذي يَفهم منه معنى «البطون»، أي أن إدراكه لهذا المفهوم ببادئ الرأي يفضي به إلى تصور أن المراد هو «مستوى باطن»؛ أما المتلقي العربي، فيتبادر إلى ذهنه أن الأمر يتعلق أولا بمكان مخصوص، وأن هذا المكان ليس مستورا، وإنما مكشوفا، إذ أن لفظ «المسطح» يفيد، فضلا عن معنى «المكان»، معنى «الظهور»؛ ولما جاء هذا اللفظ بصيغة «مُفعَّل»، فإنه يدل على معنى «شدة الظهور»، ثم لما كان يبدو أن كلمة «المحايثة» مشتقة من ظرف المكان: «حيث»، فإنها تفيد معنى «المشاركة في المكان»، مما يزيد في ترسيخ معنى «المكانية» في الذهن؛ وعليه، فإن إدراك هذا المتلقي لهذا المفهوم ببادئ الرأي يفضي به إلى اعتقاد أن المراد هو «مكان بلغ النهاية في التمكن والظهور» أو قل «مكان أمكن وأظهر»؛ وشتان بين الإدراكين الابتدائيين، فأحدهما - أي إدراك المتلقي الفرنسي - يقف على معنى «البطون» بما يمحو من هذا المفهوم معنى «المكانية»، والآخر - أي إدراك المتلقي العربي - يقف على معنى «الظهور» بما يُثبِّت فيه معنى «المكانية»؛ وهكذا، تصير الترجمة الحرفية العربية إلى نقيض مقصودها، فحيث كان يظن واضعها أنه يقترب أقصى ما يمكن من الأصل، فإنه كان على الحقيقة يبتعد أقصى ما يمكن عنه.

◆ أن المترجم العربي أخطأ في فهم الأصل بما أوقعه في آفة «نقض المعنى» ـ وهي الإتيان بتأويل يضاد المعنى الذي جاء به الأصل ـ ذلك أن استعمال لفظ «المُسطَّح» يفيد على وجه التصريح أن مسماه أمر مسطوح أو منسطح، بل أمر بلغ الغاية في الانسطاح؛ بيد أن هذا المعنى يخالف ما جاء في الأصل، نظرا لأن المؤلف ينسب صراحة في مواضع متعددة من كتابه وصف «التسطح»، لا إلى ما يسميه 'plan d'immanence'، وإنما إلى المفاهيم التي تشغله وتقيم فيه، جاعلا منها سطوحا وأحجاما، إذ ينبه في واحد من هذه المواضع على ضرورة التفريق بين الأمرين، قائلا: «إن الأُولى [أي عناصر الـ« plan»] هي **اتجاهات** مطلقة ذات طبيعة متكسرة، بينما الثانية [أي المفاهيم] هي **أبعاد** مطلقة، سطوح أو أحجام متجزئة على الدوام ومحددة تحديدا معنويا؛ فالأولى حدوس، والثانية معان»(43)؛ وإذا كان المؤلف قد قال شيئا لا لبس فيه، والمترجم قال ضده حيث يريد أن يقول بالحرف ما قال، فقد ظهر أن التمسك بالحرف في أداء هذا المفهوم يفسد المعنى بما لا يفسده عدم التمسك به.

◆ أن المؤلف انطلق في وضع مصطلحه من الاسم الذي تضعف فيه الدلالة على «السطح»، بينما انطلق المترجم من النعت الذي تقوى فيه الدلالة على هذا المعنى؛ ذلك أن لكلمة « plan» الفرنسية استعمالين اثنين، أحدهما اسمي والثاني نعتي؛ والملاحظ أن استعمالها الاسمي لا يفيد إلا في حالات نادرة جدا معنى 'surface plane'، أي السطح المنبسط، على خلاف استعمالها النعتي الذي اشتهر بإفادة معنى «المنبسط»، علاوة على أن لفظ 'surface' (أي «السطح») في اللسان الفرنسي، على عكس مقابله العربي، لا يدل بمفرده إطلاقا على معنى «الانبساط»، وينحصر مدلوله في معنى «الوجه الظاهر أو الخارجي من الشيء»، فيكون لجوء المؤلف إلى صيغة الاسم، بدَل صيغة النعت، علامة واضحة على كونه أراد صرف دلالة الانبساط الملازمة لصيغة النعت؛ أما كلمة «مسطَّح»، فدلالتها على النعت سابقة على دلالتها على الاسم، بل إنها هي الغالبة في الاستعمال، وتفيد صفة الشيء الذي وقع بسطه على قدر كبير، إذ لو كان المراد هو مجرد إفادة معنى «الوجه الظاهر المنبسط»، لكان في استخدام لفظ «السطح» غُنية، أما وأن المترجم قد تخير لفظ «المسطح» دون هذا الأخير، فقد أشعر بمعنى زائد على مجرد الانبساط، ولا زيادة أقرب إلى الذهن هاهنا من معنى «الإكثار من البسط»؛ فيتخلص من كل هذا، أنه على قدر ما يدفع الكاتب الفرنسي معنى «الانسطاح»، يعمل

(43) نفس المصدر ص. 42.

الناقل العربي على جلبه، إذ حيث يترك الأول الصيغة التي غلب عليها هذا المدلول، يتوسل الثاني بالصيغة الأقوى التي ترسخه.

◆ أن المتلقي العربي لا يدرك من لفظ «المحايثة» ما يدركه المتلقي الفرنسي من 'immanence' هذا إذا لم يدرك خلافه؛ وتوضيح ذلك أن اللفظ العربي ليس مألوفا للأول مثلما اللفظ الفرنسي مألوف للثاني، إذ ليس مصطلحا متفقا عليه ولا وقع التمرس بصيغته، فلا يبعد إذن أن يجهل المتلقي وجوده على التمام أو حتى إذا سمع به من ذي قبل، فليس يبعد أن لا يَعرف أصلَه الاشتقاقي حتى ولو كان متفلسفا؛ وإذا كان الأمر كذلك، فلا بد أن يفوته، متى أُلقِي إليه به، استحضارُ ما يستحضره نظيره الفرنسي عندما يتلقى مقابله، مع أن مضمونه، كما سيأتي، ليس غريبا عن مجاله التداولي العربي الإسلامي إن لم يكن مترسخا فيه.

وحتى على تقدير أن المتلقي العربي يعرف وجود لفظ «المحايثة» ويعرف أصله الاشتقاقي، فليس مؤكدا أنه يفهم منه ما ينبغي فهمه؛ فالراجح أن هذا اللفظ مشتق من ظرف المكان: «حيث»، الذي يشبه «أين» في وجوه عدة، فيكون الفعل المولَّد منه، وهو: «حايث» في قولك «حايث الشيء شيئا آخر» بمعنى « وُجِد معه في مكان واحد»، ويكون الاسم منه، وهو: «المحايثة»، بمعنى «الاشتراك في المكان» أو قل «المماكنة»؛ لكن هذا الاشتراك لا يزيد عن كونه **معية** في المكان، لا تداخلا فيه؛ وإذا صح هذا، صح معه أيضا أن هذه اللفظة لا تكفي ألبتة في نقل مدلول المصطلح الفرنسي، إن لم تصرف هذا المدلول بالمرة، ذلك أن هذا المصطلح يفيد لا مجرد علاقة المعية المكانية بين الشيئين، وإنما حصول علاقة «الضمنية» بينهما، إذ يكون أحدهما **داخلا في** الآخر لا دخول مكان في مكان، وإنما دخول متمكِّن (أي الذات الحالَّة في مكان) في متمكِّن، فعندئذ تكون 'immanence' أقوى من «المحايثة» كما تكون «الملابسة» أقوى منها، وتكون «المباطنة» بدورها أقوى من «الملابسة»، فكل مباطن ملابس وكل ملابس محايث، لكن لا يصح أن كل ملابس مباطن، فقد يشارك الشيء ظاهرَ شيء آخر دون باطنه كما لا يصح أن كل محايث ملابس، فقد يجاوره في المكان دون أن يظاهره، ولا بالأولى أن كل محايث مباطن.

وقد نضع في الاعتبار حقيقة خاصة بالمجال التداولي الإسلامي، وهي أن «المعية» و«الضمنية» صارا فيه مفهومين متباينين، فلا تكون المعية إلا حيث لا ضمنية، ولا تكون الضمنية إلا حيث لا معية، فالذات الإلهية هي **مع** الذات الإنسانية، لكنها ليست إطلاقا **فيها**؛ والروح هي **في** الإنسان، لكنها ليست أبدا معه؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن

يصير استخدام المحايثة، وهي تختص بالدلالة على المعية، في مقابل 'immanence'، وهي تختص بالدلالة على الضمنية، مانعا من تحصيل المدلول المطلوب، بل واضعا مكانه مدلولا مخالفا.

غير أن هذا لا يعني أن المجال التداولي الإسلامي لم يعرف معنى «الضمنية» أو لم يأو القائلين به، بل إن معرفة أهل هذا المجال بمعنى «الضمنية» لم تقف عند حد إدراك معنى «دخول شيء في شيء»، بل جاوزه إلى إدراك صور مختلفة لهذا الدخول؛ فهناك **دخول الوحدة**، ومقتضاه أن الوجود واحد لا تعدد فيه، وهو الوجود الحق، فيكون الكل متضمَّنا في الكل، من غير حصول تداخل ولا ثبوت مغايرة؛ **ودخول الاتحاد**، ومقتضاه أن الموجودين يصيران موجودا واحدا، فيكون الواحد متضمَّنا في الواحد، مع حصول التداخل وانتفاء المغايرة؛ **ودخول الحلول**، ومقتضاه أن الموجودَين يتعلق أحدهما بالآخر بحيث يصير موصوفا به، فيكون البعض متضمنا في البعض، مع حصول التداخل وثبوت المغايرة.

لكن المترجم العربي، لما توسل في نقل معنى «الضمنية» بصيغة لفظية ليست هي التي تقررت في هذا المجال لأدائه، **فقد قطع على المتلقي كليا طريق تبيُّن هذا المعنى** واستحضار ما اتصل به من المعاني الأخرى التي ترسخت في مجاله؛ لذلك، وجب ترك هذا الضرب من الترجمة في مجال الفلسفة على الأقل إلى أن يتمكن العربي من التفلسف؛ فقد ظهر بما لا مزيد عليه أنه، إن لم يخرج بالمتلقي إلى نقيض المقصود خروجا غير معلَّل ولا مراد، فلا أقل من أنه ينقل إليه ما ليس في الأصل، فيبطل بذلك ادعاء أصحابه في أنه هو الطريق الذي يصلون به إلى الوفاء بمعاني هذا الأصل ويحققون بفضله الدخول في الحداثة الفلسفية.

1.3.2 ـ التأثيل الجزئي في الترجمة التوصيلية لمفهوم 'plan d'immanence': لقد ذكرنا من قبل أن هذا الضرب الثاني من الترجمة لا ينشغل بنقل الصور اللفظية واحدة واحدة بقدر ما ينشغل بنقل العناصر المضمونية واحدا واحدا، سواء طابقت كلماتُ النقل كلماتِ الأصل، إفرادا أو تركيبا أو خالفتها، زيادة أو نقصانا؛ **فأصحابه يمنحون لأنفسهم حق التصرف في اللفظ ويمنعون عنها حق التصرف في المعنى**، فلنجعل من نفسنا واحدا منهم، ولنحاول وضع ترجمة للمفهوم الفرنسي على هذا المقتضى التوصيلي.

لقد سبق أن مفهوم «دولوز» 'plan d'immanence': تتفاعل فيه على الأقل معان أربعة، وهي: «الاستواء» و«الاحتواء» و«التخطيط» و«التحليق»، لكن أقدارها في هذا التفاعل ليست متساوية فيما بينها، فمنها الكثير والأكثر ومنها القليل والأقل؛ وقد نضع

لها الترتيب التالي: أقواها قدرا معنى «الاحتواء»، يليه معنى «التحليق»، ثم معنى «التخطيط»، فمعنى «الاستواء»؛ والناقل التوصيلي **يحتاج إلى أن يستجمع ما أمكن هذه المعاني المختلفة، مراعيا ما أمكن ترتيبها، وإلا فالأقرب، ثم القريب**، مستعينا بتوضيحات وتفصيلات مختلفة في الهامش يتدارك بها ما فاته في الصلب.

ولا يخفى أننا متى أردنا اتباع هذه القاعدة التوصيلية، واجهتنا صعوبة الظفر بلفظ عربي واحد يجمع بين المعاني الأربعة المبيَّنة، فضلا عن أن يدل عليها على مقتضى ترتيب يوافق الترتيب الذي جاءت به عند هذا المفكر، لكن يبقى أن المترجم التوصيلي مطالَب بأن يقدم اعتبار المدلول الأقوى، فالقوي، ثم الضعيف فالأضعف، ما دام غرضه يقوم أصلا في نقل المضمون بحذافيره، ولا يخرج إلى ترتيب سواه إلا إذا كان حفظ هذا الترتيب يفضي إلى إسقاط بعض هذه المدلولات، نظرا لأن الأصل في هذا النوع الثاني من الترجمة هو حفظ هذه المعاني؛ وأقرب ترتيب لمدلولات الكلمة يجوز الخروج إليه هو الترتيب الذي جرت به عادة الاستعمال، والظاهر أن الترتيب الذي اشتهر به لفظ « plan» في الاستعمال هو تقديم معنى «الاستواء»، يليه معنى «التخطيط»، ثم معنى «الاحتواء»، فمعنى «التحليق»؛ وإذا تعذر حفظ الترتيب العادي على تمامه، يصار إلى ترتيب يحفظ رتبة الأقوى، وإلا فالذي يليه، وهكذا؛ ونصوغ هذه القواعد الفرعية الثلاث كما يلي:

أولاها، **تقديم حفظ معاني اللفظ على حفظ ترتيبها في الأصل**

والثانية، **تقديم الترتيب المتداول على غيره متى تعذر حفظ الترتيب الأصلي**

والثالثة، **تقديم الترتيب الحافظ لرتبة الأقوى متى تعذر حفظ تمام الترتيب المتداول**

وبناء على هذه القواعد الفرعية: يمكننا الفصل بين عدد من الكلمات التي تحتمل أن يكون الواحد منها مقابلا توصيليا لـ« plan»، نخص بالذكر منها: «المستوِي» و«المستوَى» و«الأفق» و«الوسط» و«الأس» و«الأصل» و«المجال» و«الموطن» و«المجمع» و«الحوض» و«الدائرة» و«البِساط»؛ لكن يبدو أن أقربها إلى الانضباط بهذه القواعد هي كلمة «البِساط»، فلا خلاف في أنها تحمل معنى «الاستواء»، إذ هي مشتقة من الفعل: «بسط»، ويعني «نشر»، وهذا المعنى يؤخذ في حد الفعل: «سَطَح»؛ ولا خلاف أيضا أنها تفيد معنى «الاحتواء»، إذ البساط هو كل ما يُبسَط للجلوس عليه كالفراش أو للإقامة فيه كالأرض، لذلك أُطلِق على ضرب خاص من الفراش وعلى الأرض الواسعة؛ أما معنى «التخطيط» و«التحليق»، وإن لم يكونا عنصرين في المدلول اللغوي لهذا اللفظ،

فهما معدودان من المعاني التابعة لهذه الدلالة؛ فقد اشتهر نوع الفراش الذي يُطلق عليه اسم «البساط» **برسومه وخطوطه**، حتى أضحى يُقتنى من أجلها لكي يُتَّخذ زينة للمكان كما نُسِجت حوله أساطير تُصوِّره **يطير من فرط خفته**؛ وبهذا، لا يختلف لفظ «البساط» عن مقابله الفرنسي: «plan»، إلا في رتبة الاحتواء التي تتقدم فيه على رتبة التخطيط، فيكون أقرب إلى الترتيب الذي أخذ به المؤلف من الترتيب المتداول المذكور؛ وسوف نرى كيف أن هذا القرب يزداد عندما يضاف «البساط» إلى المقابل العربي لـ'immanence'، فلننعطف الآن على هذا الاسم الثاني ولنجتهد في وضع ترجمته التوصيلية.

فمتى علمنا أن هذا النوع من الترجمة يوجب تقديم اعتبار مضمون القول على اعتبار صورته وتقديم اعتبار مراد المؤلف على اعتبار المراد المألوف، لزم أن نضع المقابل العربي لـ'immanence' بناء على تصور «دولوز» الخاص لهذا المفهوم، لا على الدلالة العامة التي تتبادر منه إلى الأذهان؛ وحتى إذا فرضنا أنه انطلق في تصوره الخاص له من هذه الدلالة العامة، فإن ذلك يحتم علينا، متى تعذر إيجاد مقابل يستوفي الجانبين معا، أن نقدم نقل ما يفترق به عنها على ما يشترك به معها، لأن جانب الاشتراك معلوم للمتلقي أو على الأقل يُفترض أنه كذلك، في حين جانب الافتراق مجهول له أو على الأقل يُفترض أنه كذلك، فيكون نقله مقدَّما.

ولما كنا نعلم أن «دولوز» لا ينفك يتبع طريق التأثيل في وضع مفاهيمه ـ أو قل باختصار «يؤثِّل» مفاهيمه ـ فلا عجب أن يجعل من المعنى المتداول لـ'immanence' أصلا يفرع عليه فهمه الخاص، وهذا المعنى هو أن مفهوم الـ'immanence' يضاد مفهوم الـ 'transcendance'.

أضف إلى ذلك أن من قواعد الترجمة التوصيلية القاعدة التالية:

*** أن المعنى إذا تعذر نقله رأسا، يصار إلى نقله عن طريق ضده، إما بنفيه دفعة واحدة، وإما بالاسترشاد به في تخير اللفظ المناسب.**

ذلك أن المتلقي قد يكون أقل ألفة بالمعنى المراد نقله، لكنه أكثر ألفة بضده؛ لذا، يكون التوسط بالضد أبلغ في توصيل المعنى إليه، وتزداد هذه الألفة درجة متى وجد بين يديه أكثر من لفظ واحد يدل على هذا الضد؛ وهذا عينه وضع المتلقي المسلم العربي، فهو أقوى تمرسا بهذا الضد، وهو: «التعالي» كما يجده في قول العلي القدير: «سبحانه وتعالى عما يصفون» أو قوله: «سبحانه وتعالى عما يشركون» أو قوله: «سبحانه وتعالى

عما يقولون علوا كبيرا» أو «عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال»[44]، وكما يتبين حقيقته من مفاهيم «التقديس» و«التنزيه» و«التجريد» التي هي من المعاني الراسخة في مجاله التداولي، فيكون «عدم التعالي» أبين عنده من اسم محصَّل غير معدول[45] لا يكون مألوفا له كما هو شأن كلمة «المحايثة»، بل قد يصير هذا الاسم المحصَّل سببا في تغميض ما وضُح لديه من معنى «التعالي» بسبب ما استقر في مجاله من أن المعية التي هي مدلول «المحايثة» لا تنافي ألبتة التنزيه الذي هو مدلول «التعالي».

ولهذا، لا شيء يمنع من أن نترجم 'immanence' على المقتضى التوصيلي باللفظ المعدول: «عدم التعالي»، فنقول: «**بساط عدم التعالي**»، وهو تعبير الغالب على الظن أنه يصادف قبولا من لدن المتلقي، وإلا فعلى الأقل أنه يحمل إليه هذه المرة فائدة واضحة بما فيه كفاية؛ وبيان ذلك أن «البساط» يقترن في ذهنه بمعاني «المجالسة» و«المخاطبة» و«الملاطفة»، وهي جميعها مظاهر قرب واتصال، فتوافق تمام الموافقة المراد الإجمالي من «عدم التعالي»، بحيث تكون إضافة «بساط» إلى «عدم التعالي» من باب الجمع بين المتقاربين، فيحصل من ازدواج معانيهما ترسيخا لكل واحد منهما وتوليدا لمعان أخرى ليست في أي واحد منهما على حدة كمعنى «التنَـزُّل»؛ إذ أن من يشارك غيره نفس البساط، لا يمكن أن يُعَد في المتعالين عليه؛ وحتى إذا كان وصفه الغالب عليه هو التعالي، فإنه، يكون بهذه المشاركة قد ترك هذا الوصف **وتَنَزَّل**؛ ومن هذه الجهة، قد يصح أن نستخدم هذا المعنى الثالث نفسَه في نقل المفهوم الفرنسي، فنقول: «بساط التنزل»، إلا أن هذه الترجمة، وإن صحت بالنظر إلى الاستعمال العادي، فإنها لا تصح بالنظر إلى مقصود المؤلف الذي تتوخى كل ترجمة توصيلية الابتداء بالنهوض به، حتى يقوم الدليل على خلافه، فيصار إليه، لأن صريح قول المؤلف أنه لا يرضى إلا بقرب أو اتصال لا يُشعر بتعال، لا سابق ولا لاحق[46]، اللهم إلا أن يُحمَل لفظ «التنزل» هنا، لا على معنى «تنزل شيء **إلى** شيء»، وإنما على معنى «تنزل شيء

(44) هذه الآيات الكريمات الثلاث هي على الترتيب: الآية 100، سورة الأنعام؛ الآية 1، سورة النحل؛ الآية 43، سورة الإسراء؛ الآية 9، سورة الرعد.

(45) «الاسم المعدول» أو «الاسم غير المحصل» هو الاسم الذي يكون أحد الحروف الدالة على السلب جزءا منه، وهو كثير في اللغات الغربية وقليل في العربية؛ والراجح أنه لم يرد في اللسان العربي إلا عند الاحتكاك بغيره من الألسن، ابتداء من اليونانية، ومثاله: «لا موجودٌ» أو «غير الموجود».

(46) دولوز وغاتاري: **Qu'est-ce que la philosophie?**، ص. 47.

في شيء»، لظهور الضمنية في الثاني وعدم ظهورها في الأول؛ ومتى استقر اختيارنا على استعمال هذا اللفظ في ترجمة نظيره الفرنسي، صار يتعين علينا، بموجب مبدإ المقابلة، أن نستعمل لترجمة ضده: 'transcendance' لفظ «التنَزُّه» ، لأنه أوفى أضداده بهذا المبدإ، فمن الواضح أنه يقابله مضمونا وصيغة.

هذا عن نقل الجانب التأثيلي الذي اعتمده «دولوز» في حديثه عن 'immanence'؛ لكن هذا الجانب لا يستغرق كل فكره، وإنما هو منطلق يُنزِل عليه هذا الكاتب ما ثبت لديه من حقائق فلسفية وضعها من عنده أو أخذها من غيره؛ لذلك، نحتاج إلى مراعاة هذه الحقائق الإضافية في إيجاد المقابل العربي، فضلا عن الجانب التأثيلي؛ ونجد من هذه الحقائق التي تعلقت بالمفهوم المذكور تلك التي اقتبسها، صراحة أو ضمنا، من الفيلسوف اليهودي الشهير «باروخ سبينوزا»؛ وقد كان يرى فيه «أمير الفلاسفة» بدون منازع[47]، بل كان يعده بمنزلة الرسول المتجسد الذي بُعِث فيهم، إذ يقول: «هكذا يكون سبينوزا مسيح الفلاسفة، وليس كبار الفلاسفة إلا حواريين يحومون عن بعد أو قرب حول هذا السر»[48]، واصفا إياه بأنه حامل أفضل «بساط 'تَنَزُّل'»، أي البساط الأصفى، ذلك الذي لا ينقاد للمتعالي ولا يقود إليه، بل ما كاد يفتتح كلامه عن البساط حتى ذكر لنا الموضع الذي نظفر فيه بمصدر تصوره، وما ذاك إلا الباب الخامس من كتاب **الأخلاق** لـ«سبينوزا»؛ وعندئذ، نستبين كيف أن جملة من الدعاوى الفلسفية التي قال بها ترجع في أصلها إلى إعجابه الشديد بهذا الأمير كما سماه؛ من هذه الدعاوى ترتيبه للمدركات والمعارف، ومنها أيضا قوله بالحدس وقدحه في الظن، ومنها كذلك أخذه بالمشخصات وتركه للكليات، فضلا عن إلحاحه على معنى الحقيقة وإعلائه لشأن المحبة.

كل هذا يدعو إلى تقرير أن «دولوز» قد تأثر في تصوره لمعنى'immanence' بما أثبته «سبينوزا» بصدده، فيلزمنا إذن في وضع المقابل التوصيلي له أن نعتمد قول هذا الأخير فيه؛ وترد جملة هذا القول في القضية الثامنة عشر مع برهانها في الباب الأول من كتاب **علم الأخلاق**، وفحوى هذه القضية هو التالي:

«الإله علة 'immanente' لكل شيء، لا علة متعدية.

(47) نفس المصدر ص. 49.

(48) نفس المصدر ص. 59؛ وقد خص دولوز سبينوزا بدراسات هامة، منها الكتابان التاليان:

G. DELEUZE: **Spinoza et le problème de l'expression,** édit. De Minuit, Paris, 1968.

G. DELEUZE: **Spinoza, philosophie pratique,** édit. De Minuit, Paris, 1981.

ويبرهن «سبينوزا» على هذه القضية كما يلي (مع حذفنا للإحالات إلى التعاريف والقضايا الأخرى):

كل ما هو موجود موجود في الإله، وينبغي أن يدركه الإله؛ وبالتالي، فإن الإله هو سبب الأشياء التي هي موجودة فيه، هذا عن الجانب الأول. أما عن الجانب الثاني، فلا يمكن أن يوجد أي جوهر خارج الإله، بمعنى لا جوهر يوجد في ذاته خارج الإله، فإذن الإله علة 'immanente' لكل شيء، لا علة متعدية[49].

وكما انطلقنا على المستوى التأثيلي من الضد، وهو: «التعالي» للوصول إلى معنى «التنزل» كمقابل تأثيلي للفظة 'immanence'، فكذلك ننطلق على المستوى الاصطلاحي من الضد الذي جاء به «سبينوزا»، وهو، على التعيين، «التعدية» للوصول إلى المقابل الاصطلاحي لهذه اللفظة، فنقول بأننا نجد عند المتلقي العربي استئناسا ظاهرا بمفهوم «التعدية»، وذلك لطول كلام الأصوليين واللغويين والنحويين في هذا المفهوم.

فقد تحدث الأصوليون في باب أركان القياس عن **العلة المتعدية**، ويقصدون بها العلة التي يمكن أن توجد في محل غير محلها الذي نص عليه الشارع، فيلحق حكمه بحكمه؛ ويبدو أن مفهوم التعدية هذا لا يختلف عن مفهومها عند «سبينوزا»، فهو يدور في كلا الجانبين على معنى «الخروج من شيء إلى شيء غيره»؛ فالعلة المتعدية الأصولية **تخرج** من الأصل إلى الفرع، والعلة المتعدية السبينوزية ينبغي أن **تخرج** من الإله إلى الأشياء لو أمكن ذلك؛ وواضح أن الإله والأشياء هما بمنزلة الأصل والفرع، فتكون العلتان متماثلتين، وإلا فهما متحدتان.

وكما جاز لنا أن نضع المقابل العربي لكلمة 'immanence'، بنفي ضدها التأثيلي، أي «التعالي»، فنقول: «عدم التعالي»، فكذلك يجوز لنا أن نضع هذا المقابل بنفي ضدها الاصطلاحي، أي «التعدية»، فنقول: «عدم التعدية» متى تعذر إيجاد لفظ محصَّل يسد مسده، لكن ذلك لم يتعذر على الأصوليين، فقد قابلوا بين العلة المتعدية **والعلة القاصرة**، وأرادوا بمفهوم «القصور» كون العلة لا توجد في غير محلها الذي نص عليه الشارع، بمعنى أنها **لا تخرج** عن محلها، فيكون «القصور» مقابلا مضاهيا للكلمة الفرنسية نستغني به عن اللفظ المعدول: «عدم التعدية»؛ ولولا أن إضافته إلى لفظ «بساط» تفضي إلى شبهتين اثنتين، لكان يتعين الأخذ به، مع العلم بأن هذه الإضافة ليست مجرد جمع دلالة المضاف إلى دلالة المضاف إليه، وإنما دخول بعضهما في

(49) سبنوزا: كتاب **علم الأخلاق**، الجزء الأول: **في الإله**، القضية: 18، والبرهان الذي أقيم عليها.

بعض، فتتولد من هذا الدخول معان غير موجودة ولا مطلوبة في أي واحدة من الدلالتين على انفراد؛ وهاتان الشبهتان هما: «شبهة الالتباس» و«شبهة فساد الاعتقاد».

أما الأولى، فمتى دخل لفظ «بساط» على «قصور» في قولنا: «بساط القصور» نقل إليه معاني البسطة في الأثاث والبسطة في الإقامة، فينتقل عن صيغته ومدلوله، إذ يسبق إلى الفهم أنه اسم جمع لا اسم مصدر، فيُدرَك منه معنى «البيوت الواسعة الفاخرة»، وذلك لشهرة استعمال هذا التركيب في معناه الحقيقي، فيتحتم إذن اجتنابه، اتقاءً لهذا الضرب الشنيع من الالتباس.

وأما الثانية، فعلى فرض أن المتلقي نُبِّه على مصدرية لفظ «القصور»، فلا يبعد أن يحمله، لا على معنى «عدم التعدية»، وإنما على معنى «العجز»، فيتوهم أن قائله ينسب القصور لمن يستحيل في حقه ذلك، علما بأن المراد هنا إجمالا هو «تنزل الإله»، فتكون هذه الشبهة أشنع من سابقتها، وبالتالي أدعى إلى صرف هذا التعبير.

أما أهل اللغة والنحو، فبسطوا القول في **الفعل المتعدي**، فعرَّفه اللغويون بكونه الفعل الذي يتوقف معناه على معنى غير الفاعل، وعرَّفه النحويون بكونه الفعل الذي ينصب بنفسه مفعولا به واحدا أو أكثر أو ينصبه بواسطة، لا اصطلاحا، وإنما معنى؛ ويرجع مضمون هذين التعريفين إلى أن التعدية في الفعل هي «التعلق بغير الفاعل، مفعولا كان أو ما يقوم مقامه»؛ ولا شك أن معنى «الخروج» الذي تتحدد به التعدية عند «سبينوزا» ينطوي على معنى «التعلق بالغير»، إذ هو مبدئيا خروج إلى الغير، فتشمل هذه التعدية التعدية اللغوية أو النحوية متى جعلنا العلاقة بين الفاعل والمفعول في الفعل المتعدي تخصيصا للعلاقة بين الأصل والفرع التي ترتد إليها تعدية «سبينوزا».

وإذا صح هذا، صح معه أيضا أن ما اتخذه اللغويون والنحويون العرب من مصطلح للتعبير عن ضد التعدية سوف يكون صالحا لأداء المصطلح الأجنبي: 'immanence'، وقد استعملوا لهذا الغرض لفظ «**اللزوم**» ولو أنه أشهر في مجال المنطق منه في مجال اللغة والنحو؛ فقال اللغويون: **الفعل اللازم** هو كل فعل لا يتوقف معناه على معنى غير الفاعل، وقال النحويون: هو كل فعل لا ينصِب بنفسه مفعولا به واحدا أو أكثر أو لا ينصبه بواسطة، معنى لا اصطلاحا؛ ومفاد ذلك كله أن مقتضى اللزوم هو «انتفاء التعلق بالغير»، فتثبت صلاحيته للاستعمال في مقابل 'immanence'، ولا تزداد هذه الصلاحية إلا قوة بما يتمتع به هذا اللفظ من استعمالات في غير هذا المجال، إذ الغالب عليه أن يفيد معنى «امتناع الانفكاك» كما في مجال المنطق، وهو معنى متفرع على مدلوله في الاستعمال العادي، إذ يعني فيه «عدم المفارقة»، فيقال:

«لزم بيته» متى لم يفارقه ولم ينزل بغيره.

وإذا تقرر هذا، ظهر أنه يجوز أن نضيف لفظ «اللزوم» إلى لفظ «بساط»، فنقول: **«بساط اللزوم»**؛ وإذا كانت الإضافة في هذه الحالة تحفظ المدلولين اللذين خصصناهما لهذين اللفظين، فإنها لا تحفظ وضوحهما، إذ أن المتلقي يحتاج إلى زيادة تأمل لكي يتبين المراد من التركيب الإضافي الذي دخلا فيه، وذلك لمنازعة عكس هذا التركيب لمحل إدراكه؛ فإن التعبير: «لزوم البساط» أسبق إلى فهمه من «بساط اللزوم» لرسوخ معنى «لزوم البيت»، بل معنى «لزوم الفراش» في ذهنه، فيكون «لزوم البساط» عنده كـ«لزوم الفراش» في الوضوح، فيغلب على إدراكه ويزاحم إدراك عكسه، وهو «بساط اللزوم».

ودفعا لهذه المزاحمة المحتملة وتحقيقا لمزيد الوضوح، يحسن أن نستبدل مكان «اللزوم» لفظا يحفظ مادته ودلالته، وإن لم يحفظ صيغته، لكن استعماله لم يشتهر في الاقتران بالبيت أو الفراش اشتهار لفظ «اللزوم» بذلك، وهو: «الملازمة»، فنقول: **«بساط الملازمة»**؛ ولا شبهة في أن المقصود من هذا القول أوضح وأسبق إلى ذهن المتلقي من مقصود نظيره: «بساط اللزوم» ولو أن مضمونهما واحد، فلا يفضله إذن إلا من جانب شهرة الاستعمال وسهولة الاستيعاب.

وبهذا، يتضح أن النقل التوصيلي للمصطلح الفرنسي: 'plan d'immanence' يدعونا إلى الاجتهاد في الجمع بين معاني «الاستواء» و«الاحتواء» و«التخطيط» و«التحليق» التي استخدم بها «دولوز» لفظ « plan » وإلى الرجوع إلى المصدر السبينوزي الذي استقى منه فهمه لمدلول 'immanence'؛ وقد ظهر أن أجمع كلمة للمعاني الأربعة المذكورة هي كلمة «بساط» كما ظهر أن المصدر السبينوزي يجعل العلة على قسمين متباينين: «علة متعدية» و«علة ملازمة»، ويجعل الإله علة ملازمة لا علة متعدية، فيكون النقل المطلوب هو في نهاية المطاف «بساط الملازمة»؛ إذ بدا أقدر من غيره على تبليغ **مضمون** هذا المصطلح، لا صيغته، بأقصى ما يمكن من الأمانة، وهو بالذات مقتضى الترجمة التوصيلية، مع العلم بأنها ليست واحدة، بل إنها أفسح مجالا للتنويع من سابقتها التحصيلية، لظهور استقلالها عن ألفاظ الأصل؛ ولنمض الآن إلى وضع ترجمة تأصيلية لهذا المفهوم العجيب.

3.3.1 ـ تمام التأثيل في الترجمة التأصيلية لمفهوم: 'plan d'immanence' إن هذا الضرب الثالث من الترجمة، على ما تقدم، لا يأخذ بالحرفية اللفظية ولا بالحرفية المضمونية، **فصاحبه يمنح نفسه حق التصرف في المضمون، فضلا عن حق التصرف في**

اللفظ، ولا يتقيد في ذلك إلا بواجب إقدار المتلقي على الاشتغال بهذا المفهوم بما يجعله يأتي فيه باجتهادات في الأسئلة والأدلة قد لا تتأتى في أصله.

اعلمْ أن من قواعد الترجمة التأصيلية القاعدة الآتية:

* **أن النقل لا يكون أَحَديا، بمعنى أنه لا يتعلق باللفظ الواحد** ـ كما في الترجمة التحصيلية ـ **ولا بالمعنى الواحد** ـ كما في الترجمة التوصيلية ـ **وإنما يكون جُمْليا، إذ يتعلق أساسا بالجملة، سواء اعتبرناها مجموعا من الألفاظ أم مجموعا من المعاني.**

ولما كانت حقيقة الجملة غير حقيقة كل واحد من آحادها، فإن معناها هو الذي سوف يحدد معاني هذه الآحاد؛ لذلك، فإن مدلول الكلمة الأولى: 'plan' سوف يتعين بناء على صلته بالكلمة الثانية: 'immanence'، وليس في استقلال عنها على خلاف الفرض الذي انبنى عليه الضربان السابقان من الترجمة.

ونحن نعلم أن معنى 'immanence' الذي تقلده «دولوز» ضارب جذوره في المعرفة الصوفية، بدليل رجوعه إلى «سبينوزا»، بل بدليل تصريحِه بالموضع من كتابه في **علم الأخلاق** الذي بنى عليه هذا المفهوم، وهو الجزء الخامس الذي يحمل عنوان في **قوة الفهم أو الحرية الإنسانية**؛ ففي هذا الجزء، يذكر لنا «سبينوزا» فوائد الطور الثالث من المعرفة ابتداء من القضية الخامسة والعشرين، بانيا أحكامه على التقسيم الذي وضعه للمعرفة في الجزء الثاني من هذا الكتاب، حيث يقرر في تعليقه الثاني على القضية الأربعين منه أن المعرفة على ثلاث مراتب: أولاها **الظن أو الخيال**، وتتعلق بالمدركات المشخصة الحاصلة بطريق الحواس الخمس وبالتصورات المجسمة الحاصلة بطريق الأمارات؛ والثانية، **العقل**، وتنظر في المعاني المشتركة والإدراكات التامة الدائرة على الخصائص الحقيقية للأشياء؛ والثالثة، **العلم الحدسي**، ومنهجه الانتقال التدريجي من الإدراك التام لماهية بعض الصفات الإلهية إلى المعرفة التامة لماهية الأشياء[50].

وحيث إن هذا الطور الأخير من المعرفة يأتي بعد طور العقل، نازلا درجة تعلوه، فلا يخفى أنه هو عين الطور الذي أطبق **الصوفية** أجمعون على أن يطلقوا عليه اسم «**المعرفة الذوقية**»، وجعلوا، على الإجمال، موضوعه هو دائرة **المعاني الروحية** من فوق دائرة المعاني العقلية، ناهيك عن دائرة المعاني الحسية، كما جعلوا منهجه هو نور **البصيرة** من فوق حجاب النظر، ناهيك عن ظلمة الحس؛ وما يثير انتباهنا في هذا

---

(50) نفس المصدر، الجزء الثاني: **في طبيعة وأصل الذهن**، القضية: 40، التعليق الثاني الذي يعقبها؛ الجزء الخامس: **في قدرة الفهم**، القضية: 25، والبرهان الذي أقيم عليها.

الاستمداد من الصوفية هو الحد الذي وضعه «سبينوزا» للعلم الحدسي، إذ عرفه بمنهجه، في حين عرف الخيال والعقل بموضوعهما؛ وفي هذا الاختلاف دلالة على أن ما يدركه العلم غير الحدسي من الحقائق أَوْلىَ أن يدركه العلم الحدسي، لأن المنهج يحتمل أن تتعدى به محله، في حين يلزم الموضوعُ محلَّه؛ ثم حدَّ هذا المنهج بكونه الابتداء من تصور النعوت الإلهية والبناء عليه في معرفة حقائق الأشياء؛ وهذا الحد هو أخص ما عرَّف به الصوفية المنهج الذوقي، فهو، على حد تعبيرهم، «التوسل بمعرفة أوصاف الحق في معرفة رسوم الخلق» أو قل بإيجاز «الاستدلال بالحق على الخلق»، مخالفين رأسا على عقب الحد الموضوع لمنهج النظر العقلي، وهو «التوسل بظواهر الأشياء في معرفة صفات الصانع» أو قل «الاستدلال بالآيات على الخالق».

ولما كان «دولوز» قد ألح بما لا مزيد عليه على فائدة هذا الطور في المعرفة الذي يرجع في نهاية المطاف عند «سبينوزا» إلى جعل «الربوبية» مبثوثة في صلب «الكونية»، حتى لا فرق بينهما، فقد ترجح أن يكون تصوره لمدلول 'immanence' مأخوذا من هذه النظرة ذات الأصل الصوفي؛ وقد عُرِفت هذه النظرة باسم «وحدة الوجود»، إذ مقتضاها أن لا موجود إلا الله، وأن الوجود واحد لا ثاني له؛ وغني عن البيان أن للمتلقي العربي ألفة قوية بهذا المعنى بحكم رسوخ التجربة الصوفية في مجاله التداولي؛ فيتعين البناء عليها في نقل تأصيلي لمفهوم 'immanence'؛ ونحن إذا تأملنا في هذه الألفة، وجدنا أن معرفة هذا المتلقي بمفهوم الوحدة الوجودية، على إجمالها وإشكالها، تمكنه من أن يعلم أنها أمر موقوف إدراكه واختباره على البعض من خاصة الناس ممن تقلبوا في أطوار التجربة الصوفية، فهي أصلا عنده مرتبة مخصوصة من مراتب السير أو منزلة معلومة من منازل السلوك، أو قل بالاصطلاح «**مقام**» رفيع يأتي بعد مقام «**وحدة الشهود**» الذي يستغرق فيه المشاهِد بكليته في مشهوده، فانيا عن ذاته وعن شهوده؛ وتحت هذا المقام **مقامات** أخرى قد يكون منها مقام «**وحدة الحضور**» الذي يستجمع فيه السالك قلبه على الحاضر معه في كل شيء، فلا يرى شيئا إلا ويرى الله معه؛

لأجل ذلك، صح عندنا أن **أفضل** مقابل تأصيلي للمصطلح: 'plan' هو بالذات «**المقام**»، وتوضيح ذلك من جهات ثلاث: **إحداها**، أننا استفدنا هذا المقابل من معنى الجملة التي يدخل فيها هذا اللفظ الفرنسي ـ لا من معناه الخاص في استقلال عن هذه الجملة ـ عملا بالقاعدة التأصيلية المنصوص عليها أعلاه والتي تُقدِّم اعتبار الكل على اعتبار الجزء؛ **والثانية**، أن الأصل في المفهوم الفرنسي: 'plan' في سياق هذه الجملة هو الدرجة الثالثة من المعرفة كما حددها «سبينوزا»؛ وواضح أن المقام إنما هو درجة،

فيكون استخدامه في مقابل 'plan' دالا على هذا السياق بما يغني عن غيره؛ **والثالثة**، أن مِن بين معاني لفظ 'plan' معنى «المستوَى» الذي ورد عند «دولوز» في أول تعريف وضعه لمفهوم 'plan d'immanence' ، إذ يقول: « إنه كلٌّ أَحَدِي غير محدود يجمعها (أي المفاهيم الفلسفية) كلَّها في مستوًى واحد بعينه»[51]؛ ولا يكون المستوَى إلا حيث يُحتمَل وجود الترتيب وثبوت المقارنة، فيكون المقام خير لفظ يوفي هذا المعنى حقه في هذا السياق المعرفي الخاص.

وهناك قاعدة ثانية للترجمة التأصيلية، وهي:

*** أن التعبير المرادَ نقله متى تردد بين معنيين، أحدهما يصادم على الأقل أحد الثوابت التداولية للمتلقي، والثاني لا يصادم أيا منها، كانت مقابلته بلفظ يصرف المعنى المصادم ويحفظ المعنى غير المصادم أَوْلى.**

ونحن إذا فحصنا كلام «دولوز»، تبين لنا أنه يمزج في تصوره لـ 'immanence' بين معنى «وحدة الوجود» كما أفضت إليه الفلسفة «السبينوزية» ومعنى «التجسد» كما تقرر في الديانة المسيحية؛ وآية ذلك أنه ما كاد أن يذكر السيد المسيح عليه السلام، حتى قرن اسم «سبينوزا» باسمه، جاعلا منه «مسيح الفلاسفة»، ومُفهِما أن العكس صحيح أيضا، فالسيد المسيح إنما هو «سبينوزا» الحواريين[52]؛ ولما كنا ننقل لأجل المتلقي المسلم العربي الذي أَلِف أن ينظر إلى «التجسد»، بل إلى كل تشبيه، نظرته إلى «الحلول»، وهي أنه يصادم «مبدأ التنـزيه» الذي يُعد ركن أركان العقيدة الإسلامية، فإنه يتوجب إذن صرف معنى «التجسد» ـ أو «التشبيه» ـ لأن المتفلسف المسلم ليس مطالَبا بأن يبدع فيه ولا هو يستطيع ذلك، هذا إذا لم تتضرر به قدرته على الإبداع، علما بأن نموذج الترجمة التأصيلية يستهدف أصلا تقوية هذه القدرة عنده.

وعلى هذا، فلا يمكن ترجمة كلمة 'immanence' في سياق يوجب صرف التجسد الملابس لوحدة الوجود بما نترجمه بها في سياق لا يوجب ذلك؛ ففي النقل التأصيلي، **يجوز أن يتحد اللفظ ويتعدد المقابل كما يجوز أن يتعدد اللفظ ويتحد المقابل**؛ فإذن لا تنفعنا المقابِلات المتداولة التي تحتمل دلالة قريبة أو بعيدة على معنى «التجسيد» نحو: «الحلول» و«الاتحاد» وحتى «الاتصال» ولو أنه أقل شبهة، بل إننا نحتاج إلى إيجاد مقابل

---

(51) دولوز وغاتاري: **Qu'est-ce que la philosophie?** ، ص. 38.

(52) نفس المصدر ص. 59.

لهذه الكلمة يدفع عن إفادتها لمعنى «وحدة الوجود» كل ما يمكن أن يُشْعر بمعنى «التشبيه».

قد يدعي البعض أن المقابل الذي لا تشبيه فيه يتمثل في لفظ «الكمون»[53]، لكن نورد على ذلك الاعتراضين الآتيين:

أولهما، أن «الكمون» لغة يفيد معنى «الاختباء» ـ أو «الاختفاء» ـ فيقال: «كَمَنَ في مكان ما»، والمراد أنه اختفى فيه، بينما المعنى المطلوب أداؤه ليس هو الاختفاء، وإنما هو، على العكس من ذلك، ضده، أي «الظهور»؛ فالمدلول اللغوي للفعل اللاتيني: 'immanere' الذي اشتقت منه كلمة 'immanence' هو «الإقامة»؛ وواضح أنه ليس في هذا اللفظ معنى «الاختفاء»، ولو أن فيه معنى «الدخول» وحتى معنى «الضمنية»، فقد يدخل شيء في شيء من غير أن يتوارى فيه، وقد يتضمن شيء شيئا آخر من دون أن يحتجب فيه؛ والواقع أن المقصود بـ«الإقامة» هو «الملازمة» التي لا يقطعها شيء ولا يحجبها شيء؛ ومتى سلمنا بأن هذا «المقيم» أو، إن شئت قلت، «الملازِم» هو **الذات الإلهية** عينها كما في وحدة الوجود، علمنا أنه لا شيء أظهر منها، بل ليس «المُقام فيه» أو قل «الملازَم» (بفتح الزاي) ليس إلا تجليا من تجلياتها غير المتناهية، فيكون ظهوره من شدة ظهورها فيه.

والثاني، أن «الكمون» اصطلاحا يفيد معنى «القوة» في مقابل «الفعل» أو يفيد «الإمكان» في مقابل «التحقيق» كما توضح ذلك الأمثلة التي جاءت في تعريف الخوارزمي له في كتابه **مفاتيح العلوم**، إذ يقول: « أما الكمون فهو استتار الشيء عن الحس كالزبد في اللبن قبل ظهوره وكالدهن في السمسم»؛ فبيِّن أن الزبد موجود **بالقوة** في اللبن، حتى إذا مُخِض اللبن، وُجِد الزبد منه **بالفعل** وأن الدهن موجود **بالإمكان في** السمسم، حتى إذا عُصِر السمسم، خرج منه الدهن **حقيقة**؛ وقد اشتهر بالقول بالكمون جماعة من المتكلمين منهم النظام وتلميذه الجاحظ؛ ويرجع مجمل قولهم إلى أن الله خلق الأشياء وصفاتها دفعة واحدة ولكنه **أكمن** بعضها في بعض، بحيث يصبح ظهورها للعيان متعلقا بظهورها على التوالي من مكامنها متى وُجِدت الشروط وصُرِفت الموانع؛ فيكون الكمون غير صالح لترجمة 'immanence' لأن الكمون يتعلق باحتواء الأشياء بعضها لبعض ريثما يحين وقت ظهورها، بينما تتعلق 'immanence' بملازمة خالق

---

(53) نذكر من الذين استعملوا لفظ «الكمون» في مقابل 'l'immanence' جميل صليبا في معجمه الفلسفي.

الأشياء لهذه الأشياء نفسها في كمونها وظهورها معا؛ وشتان بين التعلقين، فأحدهما يحتمل التعدية والآخر لا تعدية فيه.

وقد يرى البعض الآخر أن المقابل المناسب والكفيل بإبعاد معنى «التشبيه» يتمثل في لفظ «البطون»، وهو كذلك تعرِض له الشبهتان الآتيتان:

أولاهما، أن «البطون» لغة يفيد معنى «الخفاء» أو «الاستتار»، وله ضد معلوم هو «الظهور»؛ وقد اشتهر هذا التضاد في صيغة «اسم الفاعل»، فيقال: «الظاهر والباطن»، والمراد لغة «الجلي والخفي»، فيكون «البطون»، بموجب شهرة هذا التضاد، أقوى دلالة على معنى «الاستتار» في عمومه من لفظ «الكمون» الذي غلبت عليه إفادة «الاستتار بالمكان» على الخصوص، بحيث يصير لفظ «البطون» من هذه الجهة أحرى بالاستبعاد من لفظ «الكمون»، نظر لما قررناه من أن كلمة 'immanence' ليس فيها معنى «مضادة الظهور»، لا صراحة ولا ضمنا كما هو موجود على وجه التصريح في هذين اللفظين، مع تفاوتهما في ذلك، وإنما كل ما في هذه الكلمة هو معنى «حصول الشيء من داخل الشيء، لا من خارجه، بحيث لا يفارقه ألبتة»، فلا يكون التضاد فيها بين البطون والظهور، وإنما بين الدخول والخروج؛ وهذان النوعان من التضاد مختلفان: فليس كل داخل باطنا، فمثلا قد تدخل الأجزاء في تركيب الكل من غير أن تبطن أو تختفي فيه، ولا كل خارج ظاهرا، فمثلا قد يخرج المعدوم إلى الوجود من غير أن يكون المعدوم شيئا ظاهرا، إذ الظهور للموجود وحده.

والثاني، أن «الباطن» اصطلاحا يفيد معنى «الحقيقة» في مقابل معنى «الخليقة» الذي اختص بالدلالة عليه لفظ «الظاهر» كما يشير إلى ذلك تعريف أبي البقاء في كتابه: **الكليات**، ونصه: «**الباطن** ماهية لاحتجاب **حقيقة** ذاته عن نظر العقول بحجب كبريائه»[54]؛ وقد اشتهرت طوائف الصوفية باستعمال لفظ «الباطن» في معنى «الحقيقة» ولفظ «الظاهر» في معنى «الشريعة»، مع توسيع مدلول الشريعة بحيث يشمل الخليقة وما تعلق بها من أحكام شرعية وقوانين وضعية؛ بيد أن هذه الطوائف، وإن جعلَت منهما مفهومين متضادين، بل متناقضين حيث إنه لا واسطة بينهما، فإنها أقامت أحدَهما مقام الملازِم للآخر حتى لا انفكاك بينهما، فلكل باطن ظاهر ولكل ظاهر باطن؛ وباعتبار وجود هذه الملازمة بينهما، يبدو أن مصطلح «البطون» أقرب إلى مصطلح 'immanence' من نظيره: «الكمون»، غير أننا نرجح صرفه كما صرفنا نظيره، لأن

(54) أبو البقاء: **الكليات**، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992، ص. 593.

ملازمة الباطن للظاهر جعلت البعض يتأولها بما يخالف مقصود المحققين من الصوفية، إذ حملوها على معنى أن الذات الإلهية **تحل** في الأشياء، واحدا واحدا كما يحل المتحيز في الحيز أو المضمون في الصورة أو على معنى أن الذات الإلهية **تتحد** مع غيرها من الذوات، جمعا أو فردا، كما تتحد الصورة مع الصورة أو يتحد المضمون مع المضمون؛ ودفعا لهذا التأويل الذي يفضي إلى إدخال «التجسيد» حيث واجبنا أن نصرفه، يلزمنا أن نستبدل مكانه لفظا لا يبعث على الاشتباه ولا يقبل مثل هذا التأويل.

والآن وبعد أن بينا كيف أن دلالة «الاختفاء» وشائبة «الاشتباه» تقارنان لفظي «الكمون و«البطون»، فيغدوان بسببهما غير نافعين لنا، لا نجد بدا من أن نضع مقابلا لـ 'immanence' من عندنا نتبع في وضعه القاعدة التأصيلية الثالثة الآتية:

*** قد يكون النقل التأصيلي بالمعنى المألوف أو يكون بالصيغة المألوفة متى تعذر هذا المعنى أو يكون بالمادة المألوفة متى تعذرت هذه الصيغة.**

فلما افتقدنا المعنى التأصيلي المعتاد الذي يقابل 'immanence'، فإنه يحق لنا بمقتضى هذه القاعدة أن نصير إلى توليده من مادة معتادة وعلى وفق صيغة معتادة.

أما المادة المعتادة، فهي عين المادة التي اشتُق منها اسم الأصل «الأنطولوجي» الذي انبنى عليه مفهوم 'immanence'، ألا وهو «وحدة الوجود» ! أي أن هذه المادة هي كما لا يخفى: / و ج د/ ؛ ومعلوم أن لفظ «وَجَد» من أغنى الألفاظ في العربية، حتى إن معانيه تختلف باختلاف صيغ مصادره؛ ومعلوم أيضا أن المصطلحات المشتقة من مادته لا يضاهيها سواها من المصطلحات الفكرية، لا عددا ولا استعمالا، حتى إن نفس الصيغة منها تختلف أضدادها باختلاف الميادين الفكرية التي تدور فيها هذه الصيغة؛ فمثلا «الموجود» ضده في الفلسفة هو: «اللاموجود»، وضده في علم الكلام هو: «المعدوم»، وضده في التصوف هو: «المفقود»؛ وعلى هذا، فتخيُّرُنا للجذر: / و ج د/ لا يوافق المقتضى الوجودي للمصطلح الفرنسي فحسب، بل يوافق أيضا مقتضى الألفة المطلوب في المصطلح التأصيلي، إذ ظهر أنه من أكثر الجذور شيوعا في مجال المخاطبات العامة وأشدها رسوخا في مجالات الفكر الخاصة.

وأما الصيغة المعتادة، فينبغي أن تكون هي الصيغة التي اشتهرت بإفادة معنى «دخول جانبين في علاقة»، مادام قد تقرر أن 'immanence' مفهوم يجمع بين طرفين مع دخول أحدهما في الآخر؛ ومعلوم أن للعربية وزنين أساسيين لإفادة معنى «الجمع بين جانبين»، وهما: «التفاعل» و«المفاعلة»، ويظهر أن صيغة «المفاعلة» أوفى بغرضنا من

صيغة «التفاعل» للاعتبارات الآتية: **أحدها**، أن وزن «فاعَل» يدل على أن الفعل حاصل بين اثنين من غير أن يدل بالضرورة على وجود انعكاس في اتجاه هذا الفعل، فقد يُفاعل شيء شيئا ثانيا من غير أن يفاعل الشيء الثاني الشيء الأول، فمثلا، قد تُكاتِب أحدا من غير أن يكاتبك؛ بينما وزن «تفاعَل» يفيد أن الفعل حاصل بين اثنين أو بين جماعة مع إفادة حصول الانعكاس في اتجاهه، بمعنى أن كل واحد يفعل في الآخر، فردين كانا أو أكثر من ذلك.

وإذا نحن قارنا بين هاتين الصيغتين وبين الفعل الفرنسي: 'être immanent à'، تبين أن صيغة «فاعل» أوفى به من صيغة «تفاعل»، إذ يدور هذا الفعل بين اثنين لا أكثر ولا يوجب انعكاسا، بل يوجب عدم الانعكاس؛ **والثاني**، أن وزن «فاعل» يفيد حصول الفعل بين الاثنين **صدقا وحقيقةً**، بينما وزن «تفاعل» قد يفيد حصوله بين الاثنين أو الجماعة صدقا وحقيقة، وقد يفيد حصوله من الواحد فصاعدا **إظهارا له وتظاهرا به**، مما يجعل هذه الصيغة غير مأمونة اللبس ولا ميسورة الفهم، فيجوز أن يحملها المتلقي على معنى «التظاهر» حيث ينبغي أن تُحمَل على معنى «التحقق» والعكس بالعكس؛ والشاهد على هذا ليس منا ببعيد، فإن لفظة «التواجد» عينَها استُعمِلت في المعنيين معا، فقد صارت تدل في الكلام العادي على معنى «**تحقق** اجتماع البعض بالبعض»، وقد كانت تدل في الكلام الصوفي على معنى «**ظهور** البعض أو الكل بحالة الوجد» ـ علما بأن الوجد عبارة عما يجده السالك في قلبه من أحوال روحية تقطعه عن النظر إلى نفسه ـ وهذا الظهور هو على قسمين: أحدهما، **التظاهر** بحالة الوجد من غير وجد، تصنُّعاً كما في قول ابن سبعين: «من لم يجد، فليتواجد»؛ والآخر، **إظهار** حالة الوجد مع وجد، غلبةً كما في تعريف الكلاباذي: «التواجد ظهور ما يجد في باطنه على ظاهره»[55].

والثالث، أن قاعدة تقديم اعتبار الجملة على اعتبار الآحاد توجب علينا أن نراعي في ترجمة 'immanence' المقابلَ الذي وضعناه لـ 'plan'، وهو: «المقام»؛ والحال أن وزن «مفاعلة» أكثر شهرة من وزن «تفاعُل» في الاقتران بلفظ «المقام»، فنحن نعرف أن العلمين اللذين اشتهرا باستعمال هذا المصطلح هما البلاغة والتصوف؛ فالعلم الأول يتكلم عن «مقامات الكلام» والثاني يتكلم عن «مقامات السلوك»؛ وإذا كانت أسماء مقامات الكلام لم تنتظم في صيغ مخصوصة، فإن أسماء مقامات السلوك، على العكس

---

(55) الكلاباذي: **التعرف لمذهب أهل التصوف**، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1980، ص. 134.

من ذلك، قد انتظمت في صيغ معلومة، مثنى وثلاث ورباع؛ والملاحظ أن من أكثر الصيغ ورودا بينها صيغة «المفاعلة» كما في أسماء المقامات الآتية: «المحاضرة» و«المكاشفة» و«المشاهدة» و«المعاينة» و«المحادثة» و«المسامرة»، فيقال: «مقام المحاضرة» و«مقام المشاهدة»، و. . .و، و«مقام المسامرة».

وبناء على هذه الاعتبارات الثلاثة، صح عندنا أن لفظة «**المواجدة**» أفضل من أختها: «التواجد»، في أداء المقصود من الكلمة الفرنسية: 'immanence' في سياق استعمالها مع 'plan'، أي «مقام»، فيصح بذلك أن يكون المقابل التأصيلي لمصطلح «دولوز» الإضافي: 'plan d'immanence' هو، في نهاية المطاف: «**مقام المواجدة**».

والآن لم يبق لنا إلا نمتحن مدى موافقة هذا المقابل للقاعدة الأساسية في الترجمة التأصيلية، وهي:

* **حق المقابل التأصيلي أن يُمِد مصطلح الأصل على قدر استمداده منه**[56]،

فلنمض إذن إلى بيان بعض وجوه الإمداد التي يتميز بها المقابل العربي الذي وضعناه من لدنا، أي «مقام المواجدة»، ونخص بالذكر من هذه الوجوه ما يأتي:

◆ **صرف معنى «التبعية» عن «الضمنية»**: لقد غلب على الفعل الفرنسي: 'être immanent à'، كما تقدم، أن يفيد، بموجب الترجمة التحصيلية، أن أحد الجانبين المرتبطين به داخل أو **متضمَّن** في الآخر؛ لكن الشائع في الاستعمال والسابق إلى الفهم أن ما كان متضمَّنا في شيء، يكون **تابعا** له بوجه من الوجوه على الأقل، **فالضمنية تستدعي في الغالب التبعية**؛ وإذا كان هذا كذلك، ترتب عليه أن «الذات الإلهية» التي تُعَد، عند القائلين بهذا المعنى، متضمَّنة في العالم تكون، بموجب هذا التضمن، لا متعلقة به فحسب، بل تابعة له كما يتبع الفرع الأصل أو يتبع المعلول العلة؛ وهذا في غاية الفساد حتى عند أولئك الذين لا يقرون إلا بوجود العالم، لأن الإله عندهم هو العالم عينه، فلا يتضمنه، وإنما يطابقه[57]؛ في حين أن المقابل العربي: «واجَد» ليس فيه شيء من هذا على الإطلاق، فالذي يُواجِد غيره لا يكون تابعا له بالضرورة، بل قد يكون، على خلاف ذلك، مستتبعا له، وإلا فإنه يكون لا تابعا ولا متبوعا؛ والمراد الفلسفي من التعبير الفرنسي المذكور ليس فيه معنى «الاتّباع» على خلاف بنيته الظاهرة

---

(56) انظر تفاصيل هذه القاعدة في كتابنا: **الفلسفة والترجمة**، ص. 492-506.

(57) المقصود بـ«التضمن» هنا التضمن المضيّق الذي لا عكس فيه؛ والمطابقة إنما هي اجتماع التضمن وعكسه.

التي قد تُوهم بهذا المعنى، فيكون مصطلح «المواجدة» العربي قد صرف خطأ تأويليا يجوز أن تتسبب فيه بنية هذا التعبير الأجنبي.

◆ **وصل معنى «المعية» بـ«الضمنية»**: إذا ثبت أن الضمنية المقصودة من مصطلح 'immanence' ليست تضمن المتبوع لتابعه، لزم أن تكون هي **تضمن الصاحب لمصحوبه** أو قل على الأصح أن تكون هي **المصاحبة**؛ ومقتضى المصاحبة هو أن أحد الجانبين يلازم الآخر ملازمة لا انفكاك معها؛ وواضح أن صيغة «المفاعلة» من «المواجدة» تُمَكِّن من إفادة هذا المعنى على الوجه الأتم؛ فالداخلان فيها **يواجد** أحدهما الآخر، بمعنى أنه **يصاحبه في الوجود** من غير أن يتعين ما إذا كان متقدما عليه ـ في الرتبة أو الزمن ـ أو متأخرا عنه ولا ما إذا كان متسببا فيه ـ من خارج أو داخل ـ أو متسببا عنه؛ وواضح أيضا أن هذه المصاحبة في الوجود لا تفيد بالضرورة تساوي المتصاحبين من جميع الجهات، فقد يصاحب الواحد منهما الآخر، وهو يفضله درجات؛ لذلك، ففَرْق بين وجود الأول **مع** الثاني ووجود الثاني **مع** الأول؛ فلو فرضنا أن الأول هو الذات الإلهية، وأن الثاني هو العالَم كما هو مطلوب هاهنا، فإن وجود الذات الإلهية **مع** العالم هي غير وجود العالم **مع** الذات الإلهية؛ فالوجود الأول يقتضي أن الذات الإلهية قائمة بالعالم، بينما الوجود الثاني يقتضي أن العالم قائم بالذات الإلهية، وهما حكمان متباينان؛ فحينئذ يتبين أن الاسم: «مع» ـ أو قل «**المعية**» ـ لا يتمتع بخاصية التبادل، أي أنه لا واحد من الاسمين اللذين يجمع بينهما يقبل أن يحل في موضع الآخر؛ والشاهد على ذلك خاصية «مع» النحوية التي تجعل للاسم الذي يليها تقييدا بها، إذ يكون مضافا إليها، في حين يبقى الاسم الذي يسبقها مستقلا عنها، بحيث ينزل منزلة **مصدر متميز** لهذه العلاقة؛ ولما كانت المعية، على دلالتها على المصاحبة، تجعل لمصدرها مكانة ليست لمقصدها، فقد ظهر أن مصطلح «المواجدة» الذي ينبني عليها يدل بأحسن الوجوه على المراد من مقابله الفرنسي: 'immanence'، ألا وهو أن الإله لا يفارق العالم، باعتباره قائما به، لا باعتبار أن العالم قائم به!

◆ **إظهار معنى «الوجود» في «الضمنية»**: الواقع أن الفعل اللاتيني: 'immanere' الذي اشتق منه المصطلح السابق، متى تقيدنا بنقله على مقتضى التوصيل لا على مقتضى التحصيل، يفيد معنى «يقوم بـ» أو «يقوم في»، وهو بالذات المعنى الذي وُضع له لفظ «الوجود» في استعمالاته **المتعدية**، فيقال: «كذا يوجد بكذا» أو «كذا يوجد في كذا»؛ فيظهر أن 'immanence' لغة تحمل مدلول الوجود، بحيث إذا قيل: 'telle chose est immanente à telle autre'، يصح أن ننقل هذا القول في إحدى الصور الآتية: «هذا

الشيء موجود بهذا الشيء الآخر» أو «هذا الشيء موجود في هذا الشيء الآخر» أو «يوجد هذا الشيء بهذا الشيء الآخر» أو «يوجد هذا الشيء في هذا الشيء الآخر»؛ وعلى هذا، فإن مصطلح «المواجدة» يكون، بالنظر إلى اشتقاقه من مادة / و ج د/ ، قد أفلح في إبراز ما خفي في مقابله الأجنبي وظهر في أصله اللاتيني.

ثم إن كلمة 'immanence' اصطلاحا تدور بين جانبين هما أصلا **كائنان حقيقيان** أو قل، بالاصطلاح الإسلامي، **خارجيان** أو، بالاصطلاح اللاتيني، «**جوهران**»، وليس هما مجرد ماهيتين مقدرتين، فتكون العلاقة بينهما هي علاقة كائن بكائن، لا علاقة ماهية بماهية؛ ومعنى هذه الكينونة بالذات هو الذي وُضع له في الأصل لفظ «الوجود» في استعماله **اللازم**، فيقال: «هذا موجود وذاك غير موجود»؛ ولَمَّا صيغت من مادته كلمة «المواجدة»، فقد ورثت هي الأخرى هذا المعنى اللازم كما ورثت المعنى المتعدي؛ فالذي يواجِد غيرَه يكون موجودا مثلما هذا الغير موجود، أي أن معنى «الوجود» يصير واحدا من لوازم «المواجدة»؛ فحينئذ، يكون هذا اللفظ العربي قد دل بإشارته على ما لم يتمكن مقابله الفرنسي أن يدل عليه إلا بطريق المدلول الاصطلاحي.

وأخيرا، فإن مفهوم 'immanence' عند «دولوز» وثيق الصلة بمفهوم «وحدة الوجود» كما يشهد بذلك رجوعه فيه إلى «سبينوزا»، لكنه يأبى أن يتقلد المصطلح اللاتيني لـ«وحدة الوجود»، وهو: 'panthéisme'، وكيف يتقلده وهذا الاسم المركب من لفظين هما: «الكل» و«الإله» ينبئ بما يخالف منزعه اللاديني ! إذ يرى في الإلحاد صفاء الفيلسوف ومعرفته المكتسبة، ويضرب له مثالا من «سبينوزا» نفسه، مخالفا المشهور عنه[58].

والجدير بالذكر بهذا الصدد أن هذه الصلة بين المصطلحين العربيين: «المواجدة» و«وحدة الوجود» أقوى وأظهر من الصلة بين مقابِليهما الفرنسيين: 'immanence' و'panthéisme'؛ فلفظ «المواجدة» مصوغ من نفس الجذر اللغوي الذي صيغ منه لفظ «وحدة الوجود»، على خلاف مقابله الفرنسي الذي لا علاقة ظاهرة لصيغته ببنية 'panthéisme'؛ وبموجب الصلة الصرفية القوية بين اللفظين العربيين، تصير الصلة المفهومية بينهما مدرَكة للمتلقي العربي بأول النظر، بينما يكون نظيره الفرنسي محتاجا

(58) دولوز وغاتاري: **Qu'est-ce que la philosophie?**، ص. 89؛ فلو كان «دولوز» يعرف العربية، لوجد في المقابل العربي ما يوافق هواه، حيث إن صورة هذا المقابل لا تشير إلى «الإله»، وإن أشارت إلى «الكل» في معنى «الوحدة».

إلى مزيد النظر، حتى يدرك ما أدرك الأول ويفهم ما فهم.

◆ **توسيع التفلسف في معنى «الضمنية»**: إذا كانت فائدة الاصطلاح تقاس بمدى حمل المتلقي على التفلسف به أو فيه، إن توسيعا له أو تجديدا فيه، فإن «المواجدة» تبدو أقدر على إنهاض همة هذا المتلقي إلى التفلسف من نظيرتها: 'immanence'، وبيان ذلك من الوجوه الآتية:

● أن معنى «الوجود» المتضمن في «المواجدة» قد يكون على قسمين: «الوجود اللازم»، ويكون صفة للشيء أو وضعا له أو صفة لأوصافه جميعا[59]، و«الوجود المتعدي»، ويكون علاقة بين شيئين، لا نعتا لشيء واحد، في حين أن مقابلها الفرنسي لا يتضمن إلا الوجود المتعدي في معنى «قيام الشيء بشيء آخر»؛ وإذا كان الأمر كذلك، انفتح للمتلقي العربي باب التأمل في العلاقة بين الوجودين: اللازم والمتعدي بما لا ينفتح به في هذه الحال لنظيره الفرنسي، كأن يتساءل عن أي الوجودين هو الأصل وأي منهما الفرع، وكيف ينبني أحدهما على الآخر أو، على العكس من ذلك، يتساءل عما إذا كانا متلازمين بحيث يكون كل موجود هو، على الحقيقة، موجود لشيء، حتى ولو كان هذا الشيء هو نفسه؛ وبحسب هذه الأسئلة، نوعا وقدرا، يستطيع هذا المتلقي أن يأتي من الأجوبة لإشكال المواجدة المطروح؛ فلو فرضنا مثلا أن تلازم الوجودين ثبت عنده كما ثبت عنده انعكاس هذا التلازم، أي أن «كل موجود هو موجود لنفسه»، فإن المواجدة سوف يصير معناها، بناء على هذا الفرض، أن الإله في وجوده للعالم إنما يوجد لنفسه، فيكون العالم عين وجوده، وهذه النتيجة على وفاق تام مع من يجعلون الإله والعالم متحدين غير مفترقين.

أن الوجود المتعدي هو الآخر ليس ضربا واحدا، وإنما ضروب مختلفة، ذلك أنه من الممكن تعدية لفظ «موجود» بأدوات متنوعة؛ فلك أن تعديه، كما سبق، باسم المصاحبة: «مع»، فتقول: «هذا موجود مع ذاك» وأيضا أن تعديه بحروف جر متباينة، منها: «في»، فتقول: «كذا موجود **في** كذا»، و«مِن»، فتقول: «هذا موجود **من** ذاك»، و«عن»، فتقول: «هذا موجود **عن** ذاك»، و«اللام»، فتقول: «كذا موجود **لكذا**»؛ وكل

---

(59) حاولنا أن نعرض ها هنا أشهر المواقف من الوجود اللازم: أحدهما، موقف «أرسطو» الذي يرى في الوجود محمولا مسندا إلى الشيء؛ والثاني، موقف «كانط» الذي ينكر أن يكون محمولا مسندا إلى شيء، ويرى أنه هو وضع هذا الشيء ذاته؛ والثالث، موقف «فريجه» الذي يقر بأن يكون محمولا، لكنه ينكر أن يكون مسندا إلى الشيء، ويرى أنه لا يُسند إلا إلى محمول تحته، بحيث يكون الوجود خاصية للمفاهيم، لا خاصية للمواضيع، مَثَله في ذلك مَثَل العدد.

واحدة من صور هذه التعدية تنتج ضربا مخصوصا من الوجود المتعدي، بحيث تجتمع منها ضروب خمسة هي على التوالي: «الوجود المَعِي» و«الوجود الضمني» و«الوجود التبَعي» و«الوجود السبَبِي» و«الوجود الغائي».

وقد يصير هذا الضرب أو ذاك لدى المتلقي مثارا لاستشكالات واستدلالات مختلفة، فتتعدد أسباب التفلسف بين يديه بتعدد هذه الضروب من الوجود المتعدي؛ ولا يقف تعدد هذه الأسباب عند هذا الحد، بل يجاوز ذلك أضعافا مضاعفة متى وضعنا في الاعتبار عدد العلاقات التي يجوز أن تقوم بين هذه الضروب الوجودية، فضلا عما يجوز أن يقوم من العلاقات بين كل واحد منها وبين القسم الآخر من الوجود الذي تنطوي عليه «المواجدة»، ألا وهو الوجود اللازم! فكل علاقة من هذه العلاقات تستحق أن تكون مجالا يتناوله تأمل المتلقي ويرتاض فيه على أسرار التفلسف؛ فإذن أين 'immanence' من هذا المزدحم من الإمكانات الفلسفية؟ ألا ترى أن هذا المفهوم الأجنبي لا يفتح للمتلقي إلا بابا واحدا للتفلسف، وهو باب «الوجود الضمني»، مع الكناية عنه بعلاقة «قيام شيء في شيء آخر»!

● أن الوجود المتعدي المَعِيّ الذي تنبني عليه أصلا «المواجدة» ليس واحدا؛ فقد تقدم بأنه يختلف باختلاف مصدر هذه العلاقة، فإن كان هذا المصدر هو الذات الإلهية، فذاك وجود، وإن كان هو العالم، فذاك وجود آخر، كما تقدم أن 'immanence' لا تتعلق إلا بالوجود المتعدي الأول، أي الحالة التي يكون فيها الإله هو الذي يواجد العالم وليس العكس، على خلاف المقابل العربي الذي يتعلق بهما معا؛ ومتى كان الأمر كذلك، فإن المتلقي العربي لا يستطيع أن يصرف معنى الوجود المتعدي الثاني عن لفظ «المواجدة»، لأن هذا الوجود ليس منوطا بالمستوى الدلالي لهذا اللفظ، وإنما بمستواه الصرفي؛ فصيغته هي التي تفيد هذا الازدواج للوجود المتعدي، فيبقى ببقائها ولا يزول إلا بزوالها؛ لذلك، يكون هذا المتلقي مدعوا إلى أن يستشكل الوجود المتعدي الثاني كما يستشكل الوجود المتعدي الأول، وينظر فيه كما ينظر في هذا ولو أن متلقي الأصل المنقول عنه لا يستشكل ولا ينظر إلا في هذا الوجود الأول؛ والواقع أن مثل هذا الاستشكال قد يجعل نظره إلى هذا الأخير يغتني بما لا يغتني به نظر المتلقي الأصلي إليه، فليس من يدرك مشاركة الإله للعالم في وجوده في تضادها مع مشاركة العالم للإله في وجوده كمن يدركها مجردة من هذا التضاد، فمثلا قد يرى الأول فيها إمكانا من إمكانين اثنين للوجود، فتكون عنده قائمة على الاختيار والإحسان، بينما الثاني لا يرى فيها إلا ضرورة لا اختيار معها، وعدلا لا إحسان معه؛ ويجوز أن يرى في المشاركة

الثانية ثمرة للمشاركة الأولى، بحيث متى واجَد الإله العالم، صار العالم أهلا لمواجدته، أو يرى أن الواحدة منهما ليست أولى من الأخرى في الكشف عن حقائق الصلة بين الإله والعالم، في حين أن المتلقي الأصلي ليس له من سبيل إلى هذه المقارنات، بل يسكت عنها سكوته عما لا يدخل في نطاقه.

وبعد هذا التقويم التأثيلي المفصل للترجمات الممكنة لواحد من أمهات المفاهيم عند «دولوز»، فإن القول الجامع في ممارسة «دولوز» للتأثيل اللغوي هو أن المفاهيم التي كان يعرض خصائصها على أنها مدلولات اصطلاحية صريحة تظهر عند تقليب النظر فيها أنها ضاربة جذورها في مدلولاتها اللغوية الأصلية؛ ولو ذهبنا نستقصيها ونتعقب وجوه التأثيل اللغوي فيها لطال الكلام بما لا يتسع له المقام، غير أن ما ذكرناه منها فيه دلالة كافية على الباقي؛ فلننتقل الآن إلى الحديث عن مظاهر التأثيل التقابلي عند هذا الفيلسوف المتمهر في «الرياضة» التأثيلية ـ باستعمال عبارته.

2 ـ فلسفة المفهوم والتأثيل التقابلي

لا مراء في أن من يدعو بقوة إلى «مفهومية» الفلسفة مثل «دولوز» لا مناص له من أن يعطي الدليل من معجمه الاصطلاحي نفسه، بما أن لكل مفهوم مصطلحه، فيسلك فيه مسلكا يكون على قدر دعواه، لذلك جاء مسلك «دولوز» الاصطلاحي على قدر ملحوظ من الخصوصية التي لا يعنينا منها هاهنا إلا مظاهر التقابل.

2.1 ـ أنواع التقابلات المفهومية عند «دولوز»

لقد استعمل هذا الفيلسوف «المفهومي» جملة من المصطلحات التي تظهر فيها المقابلة من وجوه عدة، مستعيرا بعضها ممن سبقه، وواضعا بعضها من عنده؛ فلنستخرج منها ما ينبئ على هذه الخصوصية؛ وهذه الضروب من التقابل هي:

2.1.1 ـ تقابل المعنى مع تشابه الصيغة: استعمل «دولوز» عددا من المفردات التي تتباين معانيها الاصطلاحية فيما بينها، لكنَّ صيغها تتقارب فيما بينها إن لم تتطابق وتأت على نسق واحد؛ ومما يزيد في إبراز تقابلها أنه غالبا ما كان يحرص على أن يوردها في سياق واحد، ويجوز أن يكون قد تأثر في ذلك بأسلوب «برغسون» في المقابلة؛ ونكتفي من هذه المفردات بذكر المجموعات التالية :

{extension / intension}، {concept / percept / affect}، {concept / prospect}،

{connectif / projectif}، {gnosie / praxie}، {cosmos / chaosmos}.

2.1.2 ـ تقابل المعنى مع وحدة الجذر: يستعمل «دولوز» أيضا مصطلحات تتباين معانيها، لكن صيغها تكون مشتقة من نفس المادة اللغوية، وقد لا تكون بعض هذه المصطلحات متباينة فيما وضعت له في الأصل أو فيما غلب استعمالها فيه، فيوردها في سياقات تخرج بها إلى التباين الصريح؛ ومن الأمثلة على هذه المصطلحات المتقابلة معنى المتفقة جذرا ما يلي:

{déterritorialisation / reterritorialisation}، {terre / territoire}،

{variation / variété / variable}، {sujet / superjet / injet / ejet}،

{exo-consistance / endo-consistance}.

2.1.2 ـ تقابل المعنى مع اختلاف الصيغة: إن كثيرا من التقابلات المفهومية التي أخذ بها «دولوز» تعلقت بمصطلحات لا تشترك في أصولها، لا وزنا ولا جذرا، منها ما كان متداولا عند غيره من الفلاسفة، أو على الأقل مستأنسا به في الاستعمال، ومنها ما لم يكن كذلك وتولى هو بنفسه إقامته وتعضيده بأدلة من وضعه؛ وإذا كان هذا الضرب من المصطلحات هو الغالب عنده، فليس لتفضيله إياه، وإنما لأن التقابل المضموني المصحوب بالتقابل الصرفي لا يتأتى دائما في اللغة الفرنسية، وإلا كان وقع عليه اختياره لظهور كلَفه بالألفاظ التي يجتمع فيها هذان التقابلان؛ وها نحن نذكر لك بعضا منها:

{immanence / transcendance}، {syntagmatique / paradigmatique}،

{raison/entendement/imagination}، {contemplation/réflexion/communication}

{consistance / référence}، {tracer / inventer / créer}،

{événement / état de chose / monument}، {concept / fonction / sensation}.

2.2 ـ التقويم التأثيلي للترجمة العربية لتقابلات «دولوز»

لا بد من التنبيه على أن واضع الترجمة العربية لهذا الكتاب لم يتفطن للبناء التقابلي للنظرية الفلسفية المعروضة بين دفتيه، وإلا كان يتحتم عليه أن يأتي بمثله في نص الترجمة، وفاء بأغراض المؤلف، وهو ما لم يفعله ولا صرح بوجوده ولا حتى أشار إلى احتماله؛ وإن هذا النقص ليضر بترجمته أيما ضرر متى علمنا أن اللسان العربي يقدر على أن يولد من التقابلات بين الصيغ اللفظية والصور التركيبية ما لا تقدر عليه غالبية الألسن الفلسفية المشهورة، فضلا عن التقابلات في المضمون وفي الاستعمال التي يشاركها فيها؛ ولا شك أن هذا الضرر يزيد درجة متى تبينا أن اللسان الفرنسي لا يتسع

للمقابلات الصرفية والتركيبية التي يتسع لها اللسان العربي، إذ يكون المؤلف قد أتى في لغته، على ضيق طاقتها التقابلية، من المقابلات ما لم يقدر المترجم على أن يأتيه في لغته على اتساع طاقتها التقابلية؛ ويبلغ هذا الضرر أقصاه متى وعينا أنه كان من واجب المترجم أن يعقد المقابلات حيث لم يفلح المؤلف أو لم تسعفه لغته أو حيث يدرك بحسه في النقل بأن المؤلف ما كان يتردد في عقدها لو أن لسانه الأصلي كان هو اللسان العربي، مادام يتيسر في هذه اللغة من التقابل ما لا يتيسر في لغة هذا المتفلسف.

فلا غرابة إذن أن تجيء المقابِلات العربية في هذه الترجمة متنافرة شكلا، متضاربة محتوىً لا تدل من قريب ولا من بعيد على توسل المؤلف بقانون التقابل في وضع فلسفته؛ وحتى يتوضح للقارئ جانب من هذا التفاوت التقابلي بين الأصل والنقل، مع ما صحب ذلك من اضطراب في فهم أغراض المؤلف، نسوق له الأمثلة الآتية:

1.2.2 ـ التقابل الأول: extension / intension، ابتدأ «دولوز» باستعمال الصفة: 'intensif'[60] من غير ذكر ضدها: 'extensionnel'، فبادر المترجم إلى نقلها بلفظ «مكثف»[61]، غير مستحضر لضدها عنده، مع أن المؤلف ذكر الضدين مجتمعين في مكان آخر[62]؛ ثم لما استعمل المؤلف في موضع لاحق[63] الاسم: 'intension'، قام المترجم بأدائها بكلمة «قصْد»[64]، على الرغم من أن المؤلف ذكر مقصوده منها بين هلالين، قائلا: «أي ما تعبر عنه الجملة»[65]، كل ذلك والمترجم لا يتبين أن هذا الاسم إنما هو من تلك الصفة بحيث لا يجوز له أن يؤديهما بلفظين مختلفين، غافلا في ذات الوقت عن الفرق بين'intension' المكتوبة بحرف السين: «s» و 'intention' المكتوبة بحرف التاء: «t»، وهذا اللفظ الثاني هو الذي يفيد «القصد» وليس الأول، فضلا عن أن المؤلف ذكر معنى 'intension'؛ أما الضد: 'extension'، فقد اختار له المترجم مقابلا هو: «الامتداد»، بدون تعليل لهذا الاختيار، مع أنه يخالف المشهور في استعمال هذا اللفظ ـ إذ جرت العادة أن يُستعمَل في مقابل اللفظ الفرنسي: 'étendue' ـ وبدون أن يشير إلى سبب صرفه للمصطلح المقرر في المنطق العربي والذي يُستخدم في مقابل

---

(60) دولوز وغاتاري: **Qu'est-ce que la philosophie?**، ص. 25.
(61) دولوز وغاتاري: **ما هي الفلسفة؟** ترجمة مطاع صفدي وفريقه، ص. 43.
(62) دولوز وغاتاري: **Qu'est-ce que la philosophie?**، ص. 121.
(63) نفس المصدر، ص. 27.
(64) دولوز وغاتاري: **ما هي الفلسفة؟** الترجمة العربية، ص. 45.
(65) دولوز وغاتاري: **Qu'est-ce que la philosophie?**، ص. 27.

«extension»، وهو: «الماصدق»، هذا متى لم نطالبه بمعرفة مصطلح اخر له نفس المدلول، وإن لم يشتهرا اشتهار هذا الأخير، وهو: «المصداق».

وإذا نحن نظرنا في استعمالات «دولوز» لـ 'intension' ، لا نلبث أن نتبين أنه يقصد به معنى يضاد الماصدق، وأنه اكتفى باقتباس هذا المصطلح من مجال المنطق حيث كان يُعد على العموم مرادفا للفظ 'compréhension'، وإن حاول بعض المنطقيين المتأخرين التفريق بينهما[66]؛ فلو أن المترجم تفطن إلى هذا المصدر المنطقي، لعَلِم أن نقله إلى العربية لا يكون لا بـ«التكثيف» ولا بالأحرى بـ«القصد» كما فعل، وإنما بما اشتهر مبدئيا في هذا الباب، وهو بالذات لفظ «المفهوم»، إذ يقال: «مفهوم اللفظ»، ويراد به مجموع الصفات التي تحدد معناه في مقابل «ماصَدق اللفظ»، ويراد به مجموع الأفراد الذين يصدق عليهم ، فيكون إسناد «دولوز» صفة « intensif » إلى العناصر التي يتكون منها المفهوم بمثابة إبراز للصفة المفهومية لكل واحد منها[67]، بحيث يجوز أن نتقله إلى العربية بلفظ «مفهومي» أو بلفظ «فهمي».

لكن احتمال اللبس يبقى قائما، إذ يصير مصطلح «المفهوم» العربي مقابلا واحدا لمصطلحين اثنين في نفس السياق، وهما: 'concept' و'intension' ، لذلك يتعين طلب لفظ آخر يختص بترجمة: 'intension'، ولا يمكن أن يكون هو لفظ «التصور» في اصطلاح المنطقيين، إذ كانوا يستعملونه في مقابل «التصديق»، أي القضية، ويراد به واحدا من العناصر التي تتركب منها القضية، وهو بالذات ما صرنا نطلق عليه اليوم اسم «المفهوم»، وذلك لِما سيتضح لك من حرص «دولوز» على تمييز «المفهوم» في معناه الفلسفي عنه في معناه المنطقي، حتى إنه يخص الفلسفة بالمفهوم ويخص المنطق بمصطلح غيره؛ إلا أن اللسان العربي يتسع لمرادف آخر للمفهوم اشتهر استعماله في غير مجال المنطق، ويبدو مناسبا لغرض «دولوز»، إن لم يكن مطابقا له على وجه التمام، ألا وهو: «المعنى» ! إذ حده المقرر هو أنه الصورة الذهنية التي وُضِع لها لفظ مخصوص ودلت على مراد معقول، «فمن حيث إنها تُقصَد باللفظ سميت معنى، ومن حيث إنها تحصُل من اللفظ سميت **مفهوما**»[68]؛ وهذا يتفق مع ما استقر عليه رأينا في مطلع هذا الكتاب من أن المفاهيم الفلسفية هي معان، وليس تصورات كما يتفق مع موقف «هيدغر» منها؛ ولا غرابة في ذلك، فكل متفلسف تفطن للقوام الإشاري أو

(66) نفس المصدر، ص. 129-130.
(67) نفس المصدر، ص. 25.
(68) الجرجاني: **التعريفات**، مدخل: «المعاني»، ص. 116.

التأثيلي الذي يلازم المفهوم الفلسفي لا بد أن يقر بالصفة **المعنوية** لهذا المفهوم ويصرف عنه الصفة التصورية.

غير أن هذين المقابلين العربيين: «الماصدق» و«المعنى»، وإن قاما بشرط المضمون من المصطلحين الأجنبيين: 'extension' و'intension' ، فإنهما لا يقومان بشرط الصيغة منهما، فقد ورد هذان المصطلحان على وزن واحد، بينما هذان المقابِلان اختلف وزناهما، فصيغة «المعنى» ليست هي صيغة «الماصدق»، علما بأن هذه الصيغة الأخيرة تشذ عن كل قياس؛ إلا أن استيفاء شرط الصيغة ليس أمرا متعذرا في العربية، إذ نجد فيها لفظا من نفس الجذر الذي اشتُق منه «الماصدق»، وهو «المصدوق»، ويراد به «المدلول الذي يصدق به اللفظ»، و«المدلول الذي يصدق به اللفظ» ليس شيئا سوى **معناه**، فيصلح أن يقوم مقامه؛ وعندئذ، يكون بين أيدينا مفهومان فيهما من التقابل في الصيغة ما يسد مسد التقابل الموجود بين المصطلحين الفرنسيين، وهما: «المصدوق» و«الماصدق»؛ وقد نزيد هذا التقابل ظهورا متى أبدلنا مكان «الماصدق» الذي لا وزن مقرَّر له مرادفَه الذي ألمعنا إليه، وهو: «المصداق»، فيكون «المصداق» و«المصدوق» متقابلين لا من حيث مضمونهما فحسب، بل أيضا من حيث وزنهما، إذ هما مشتقان من نفس الجذر على وزنين مختلفين، فيكون الآخذ بهما قد أصاب في النقل العربي أحد أركان الكتابة «الدلوزية»، ألا وهو المقابلة!

2.2.2 ـ التقابل الثاني: 'variation / variété / variable'، لقد حرص «دولوز» كل الحرص على التفريق بين هذه الألفاظ ذات الأصل الواحد، جاعلا من 'variation' وصفا للأحداث الحية والمتصلة التي تتعلق بها المعرفة الفلسفية ومن 'variable' وصفا لأحوال الأشياء المجردة والمنفصلة التي تتعلق بها المعرفة العلمية، ومن 'variété' وصفا للكائنات المتخيَّلة والمتداعية التي يتعلق بها العمل الفني، كما حرص على إيرادها مجتمعة في مواضع متعددة من كتابه[69]، مقارنا بين معانيها حتى يُبرز ما بينها من فروق على أكمل وجه، دالا بذلك على إرادته في أن لا تكون هذه الألفاظ الثلاثة مجرد أسام يسد غيرُها مسدها، وإنما أن تكون مصطلحات تقنية ومفاهيم إجرائية تساهم في بلورة تصوره للفلسفة.

وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يتحلى المترجم بنفس الحرص، وأن يعمل على نقل هذه المصطلحات بما يجعلها تتمتع في اللغة المنقول إليها بنفس التقنية والإجرائية، لكن

(69) نفس المصدر، ص . 120، ص. 166، ص. 190، ص. 191، ص. 195.

لا يبدو أن المترجم العربي اكترث لهذا كثيرا، بل كاد أن يضع مقابلاتها كيفما اتفق، والشاهد على ذلك أمران:

أحدهما، أنه نبذ وراء ظهره واجب وضع المقابل العربي الواحد للمصطلح الفرنسي الواحد، فاستعمل في مواضعَ مشتقاتِ الفعل: «غيَّر»، فقال: «المتغيرات» في مقابل 'variables' و«التغيرات» في مقابل 'variations'[70]، في حين استعمل في مواضعَ ثانية مشتقاتِ الفعل: «نوَّع»، فقال: «مفردات متنوعات» في مقابل 'variétés' و«تنويعات» في مقابل 'variations'، و«تنويعات ممكنة» في مقابل: 'variables'[71]، بل تعدى ذلك إلى الجمع في مواضع ثالثة بين مشتقات من الفعلين، فقال: «تنويعات» في مقابل 'variations' و«متغيرات» في مقابل 'variables' و«تنويعات» في مقابل 'variétés'[72]، ولا يخفى ما في هذا الاضطراب من خرق لمصطلحية هذه المفاهيم الثلاثة.

والثاني، أنه ترك العملَ بمقتضى اتحاد الجذر في هذه المصطلحات في مواضعَ مختلفة، ثم إنه لما جاء إلى اعتبار هذه الوحدة في مواضع غيرها، أخل بمقاصد المؤلف كما يتبدى أعلاه، إذ تارة جعل للمصطلحين: 'variations' و 'variables' مقابلا واحدا، وهو: «تنويعات»؛ وهذا في غاية السوء، لأن فيه محوا لفائدتهما التقنية، وتارة فرق بينهما تفريق النوع من الجنس، أي بطريق التخصيص، إذ وضع للأول «تنويعات» ووضع للثاني «تنويعات ممكنة»؛ وهذا بدوره غير مقبول، لأن ما كان عند المؤلف حقيقتين متضادتين، صار عند المترجم حقيقتين متداخلتين، فضلا عن أن استعمال لفظ «الإمكان» هنا لا يفيد في الفصل بينهما، إذ ليست الواحدة منهما أولى به من الأخرى كما يظهر ذلك لكل من تصفح كتاب «دولوز».

ولا يسعنا أمام هذا الاضطراب البالغ في النقل إلا أن ننبه على إمكانات الخروج منه، وقد تكون هذه الإمكانات على نوعين، أحدهما تقديم أداء المضمون الأصلي على حفظ وحدة الجذر، والثاني الاجتهاد في أداء المضمون وحفظ الاشتقاق.

أما الأول ـ تقديم أداء المضمون الأصلي على حفظ الجذر الواحد ـ فهو بدوره على ضربين: أحدهما أن يجعل المترجم الجذر مشتركا بين بعضها دون بعض، كأن

---

(70) دولوز وغاتاري: **ما هي الفلسفة؟** الترجمة العربية، ص. 142-143.
(71) نفس المصدر، 184.
(72) نفس المصدر، 208.

يستعمل «التغيرات» في مقابل 'variations'، و«المتغيرات» في مقابل 'variables' و«التنوعات» أو بالحري «الأنواع» في مقابل 'variétés'؛ والضرب الآخر أن يخصِّص المترجم لكل واحد من المصطلحات الثلاثة مقابلا مستقلا بجذره كأن يخصِّص للمصطلح الأول لفظ «التقلبات» (أو «التحولات»)، وللثاني «المتغيرات» وللثالث «التنوعات»؛ ولئن كان هذا الإمكان الأول قد يحفظ الاشتقاق الأصلي جزئيا أو لا يحفظه بالكلية، فليس يمتنع من أن نسلك طريقا في الاشتقاق العربي يجعل المتلقي يدرك أن هناك تعالقا اشتقاقيا بينها كأن نجعل لها وزنا واحدا، فنقول مثلا: «**المتقلبات**» و«**المتغيرات**» و«**المتنوعات**»، مختارين تعميم الصيغة: «متفعل»، بدل صيغة «تفعُّل» أو غيرها، لرسوخ اصطلاحية لفظ «المتغير» في التداول العربي، فيكون أولى بالاتباع من غيره.

وأما عن النوع الثاني من الإمكانات، وهو الذي يوجب حفظ اتحاد المادة بين المقابلات العربية، فضلا عن الوفاء بمضمونها، فيبدو أن المشتقات من الجذور الأربعة الآتية: /ن و ع/ و/ب د ل/ و/ل و ن/ و/غ ي ر/ كلها تصلح لأن تشكل مقابلات معتبرة، وإن كان بعضها أصلح من بعض، وهذه المشتقات هي على التوالي: «التنوع»|«المتنوع»| «النوع» بالنسبة للجذر الأول، و«التبدل»|«المتبدل»|«البدَل» بالنسبة للجذر الثاني، و«التلون»|«المتلون»| «اللون» بالنسبة للجذر الثالث، و«التغير»|«المتغير»|«الغيْر» بالنسبة للجذر الرابع.

ولا نزاع في أن المشتق الأول من كل جذر من هذه الجذور الثلاثة مقابل مناسب لـ 'variation'؛ أما مناسبة المشتق الثالث لـ 'variété'، فتحتاج إلى توضيح، ذلك أن المقصود الأول بـ 'variété' في سياق كلام «دولوز» عن الفن ليس هو «جعل الأشياء أنواعا أو ألوانا» كما وقع في وهم المترجم، وإنما «النوع» أو «اللون» الواحد منها، وهو، بالفعل، أحد معانيها المثبتة في القاموس، فيكون «النوع» أو «اللون» أنسب من «التنوع» أو «التلون»؛ وحق كل نوع أو لون أن **يغاير** نوعا أو لونا آخر، بحيث يكون لفظ «الغير» أنسب لأداء مدلول الكلمة الفرنسية[73]؛ ثم إن هذا النوع أو اللون أو الغير هو، كما تقرر عند «دولوز»، نتاج الفنان؛ وحق هذا النتاج أن لا يكون إعادة لما هو محسوس، وإنما **إضافة إلى** ما هو محسوس بفضل **تركيب** مخصوص، فتكون هذه

---

(73) واضح أن لفظ «الغير» استُعمِل هنا في معناه اللغوي الذي هو «الشيء المغاير أو المخالف».

الإضافة بمثابة الإتيان ببدائل فنية للمحسوسات[74]؛ لذلك جاز أن نستعمل لفظ «البدَل» في سياقات هذا الكتاب ولو أنه يظهر أخصّ من الكلمة الفرنسية: 'variété'، لأن هذه اللفظة الأخيرة لا تفيد إلا النوع أو اللون المغايِر ولا ترتقي من «الغيرية» إلى «البدلية»، إذ كل بدَلٍ غيرٌ، لكن ليس كل غيرٍ بدَلاً.

ولا يبقى إلا المشتقات الثانية من الجذور المذكورة؛ فيمكن القول بأنها، وإن جاز أن تفيد كلها بظاهر مدلولها ما يفيده اللفظ الفرنسي: 'variable' من معنى «الأمر الذي يحتمل أن تُسند إليه قيم متعددة»، فإنه لم يقع الاتفاق بين المستعملين على وضع كل هذه المشتقات بإزاء هذا المعنى، أو قل إنها ليست جميعها مصطلحات تختص بإفادة هذا المدلول؛ لذا، يكون من التكلف أن نستعمل منها ما ليس مصطلحا في هذا الباب ونترك ما هو كذلك من غير وجود مانع معتبر؛ والواقع أن المشتقات الثلاثة: «المتنوع» و«المتبدل» و«المتلون» لم تُخصَّص لهذا المعنى، بينما يتفرد المشتق الباقي: «المتغير» بهذا التخصيص، حتى اشتهر به، فيتعين علينا إذن الأخذ به.

ومما سبق، يظهر أن أنسب المقابِلات العربية أداءً لمعاني المصطلحات الفرنسية الثلاثة وحفظا لاتحاد الجذر بينها هي المشتقات الثلاثة من الجذر: /غ ي ر/، أي «التغيرات» بالإضافة إلى المفاهيم الفلسفية و«المتغيرات» بالإضافة إلى الدالات (أو التوابع) العلمية و«الأغيار» بالإضافة إلى الإحساسات الفنية، إذ «التغير» مصطلح شائع بما لا مزيد عليه و«الغير»، وإن كان أقل شيوعا، فإنه ليس أخص ـ أو أقوى ـ من مقابله الفرنسي، و«المتغير» مصطلح خاص، لكنه قار ومتداول بما فيه كفاية، فيكون بذلك مرجِّحا قويا.

3.2.2 ـ التقابل الثالث: concept / percept / affect، لا يخفى أن هذا الثالوث المصطلحي يزيد في تأكيد المنزع التقابلي الذي اتصفت به كتابة «دولوز»، حتى لا يعود يساورنا فيه شك؛ والبينة على ذلك أنه كان ينظر فيها مجتمعةً لا متفرقة، مقارنا خصائصها ونتائجها بعضها ببعض، بل حرص على أن يعقد فصلا مستقلا يجمع بينها فيه جمعا، مصرا على أن ينص عنوانه نصا صريحا على هذا الثالوث؛ كل ذلك يوجب على المترجم أن يكون على بصيرة من هذا المنزع التأثيلي، فيوفِّيه حقه، مجتهدا على قدر الطاقة في الإتيان من وجوه المقابلة بما يضاهي ما أتى به المؤلف، حتى يجد المتلقي العربي في النقل على الأقل شبيهَ ما يجده المتلقي الفرنسي في الأصل.

---

(74) دولوز وغاتاري: **Qu'est-ce que la philosophie?**، ص. 166، ص. 190.

وإذا نحن جئنا إلى الترجمة العربية المعلومة، فلا نجد شيئا من هذا كله كأنما صاحبها على اتباعه الطريقة التحصيلية في النقل، لم تقف عيناه على هذا التشابه الصرفي الصارخ الذي يصير نقله من موجبات هذه الطريقة؛ فقد قرر أن تكون المقابِلات العربية هي «المؤثر الانفعالي» في مقابل 'affect' و«المؤثر الإدراكي» في مقابل 'percept' و«المفهوم» في مقابل 'concept' كما هو معروف[75]؛ ونبدي بهذا الصدد الملاحظات الآتية :

أ. أن معنى «المؤثر» لا وجود له في النص الأصلي، بل إن إيراده في النقل العربي هو من باب الخطإ الذي يُعرف بـ«نقض المعنى» (= 'contresens')، لأن مراد المؤلف ليس هو ألبتة الأسباب التي تُحدِث «الانفعال» أو «الادراك» ـ باستعمالنا تسميات المترجم ـ كما يتبادر إلى ذهن المتلقي العربي، حتى يجوز إطلاق لفظ «المؤثرات» عليها، وإنما هو **الآثار** الناتجة عن هذه الأسباب والتي يتكون من ائتلافها فيما بينها العمل الفني، هذا العمل الذي يغدو مستقلا عن هذه الأسباب ومستغنيا عن كل ما سواه، أي يصير قائما بذاته، بحيث نكون أقرب إلى هذا المراد لو نقول: «الأثر الانفعالي» و«الأثر الإدراكي» و«الأثر الفهمي» أو «المفهوم» مكان الأسماء السابقة؛ والشاهد على صحة هذا التأويل شاهدان اثنان: أحدهما أن المؤلف يُدخل الآثار الانفعالية والآثار الإدراكية ضمن الإحساسات، مصرحا بذلك في قوله: «**إن الإحساسات من إدراكات وانفعالات** هي كائنات تستغني بنفسها وتتعدى أسبابَها في التجربة الحسية»[76]، ولا مراء في أن الإحساس أثر لا مؤثر؛ والشاهد الثاني أن المترجم، لَمّا وجد أن هذا النص لا يتفق مع مسلكه في الاصطلاح، عمد إلى الحذف والتحريف، ناقلا له كما يلي: « **فالإحساسات والمؤثرات الانفعالية** هي كائنات تحمل قيمتها بذاتها وتتعدى أي معاش»[77].

ب. أن المترجم لم يتقيد دائما بهذه الأسماء التي وضعها مع أنه ادعى إلزام نفسه بها على أنها المقابِلات الصحيحة، معنونا بها الفصل السابع؛ ذلك انه استعمل بصدد

---

(75) دولوز وغاتاري: **ما هي الفلسفة؟** الترجمة العربية، ص. 171.

(76) دولوز وغاتاري: **Qu'est-ce que la philosophie?**، ص. 154–155؛ والنص الفرنسي هو:
'Les sensations, percepts et affects, sont des êtres qui valent par eux-mêmes et excèdent tout vécu.'

(77) دولوز وغاتاري: **ما هي الفلسفة؟** الترجمة العربية، ص. 171، سطر: 20–21 (نختصر «سطر» في حرفه الأول: س.).

affect أيضا لفظ «المؤثر الحسي» في نفس الصفحة التي جاء فيها هذا العنوان[78]، بل الأدهى من ذلك أنه وضع له اسما ثالثا هو: «انفعال»[79]؛ وكان الأمر مع ذلك يهون لو أنه لم يدَّع في نفس الفصل تخصيص هذا الاسم الثالث لمصطلح متميز مشتق من نفس الجذر، وهو: 'affection'[80] بعد أن جعل له هو بدوره اسما ثانيا هو: «الشعور»[81]، على أن كلمة «انفعال» لا تؤدي على وجه التمام إلا المصطلح الفرنسي: 'passion' في مقابل 'action'، أي «الفعل»، وقد استعمله المترجم كذلك في هذا المعنى في نفس الفصل[82]، مما تسبب في لبس أضر بالأغراض الفلسفية للأصل أيما إضرار، إذ أصبح المصطلح العربي الواحد في السياق الواحد، أي«انفعال»، مقابلا لثلاثة مصطلحات يشتد المؤلف في التفريق بينها، أي 'affect' و 'affection' و'passion' ، هذا إذا لم نضف إليها مصطلح 'émotion' الذي تجري ترجمته بنفس الاسم، وإلا، فإنه يصبح مقابلا لأربعة ألفاظ تقنية متمايزة فيما بينها.

ج. أن لفظ «انفعال» لا يصلح لترجمة مصطلح 'affection'، ولا بالأحرى مصطلح 'affect' بل يكون لفظ «التأثر» أوفى منه بهذا الغرض، لأن مدلول 'affection' أقوى، و«التأثر» أقوى من «الانفعال»، فيكون أنسب؛ بيد أن هذا المصطلح الفرنسي يزيد قوة عن مطلق التأثر، إذ هو تأثر **يجد** فيه صاحبه نوعا من **التعلق** بما تأثر به؛ ويبدو أن اللفظ العربي المتداول الذي يجمع إلى معنى «التأثر» معنى «التعلق» هو، على التعيين، «وَجْد» أو «وِجدان»، فيكون اختيار بعض المعاجم الفلسفية العربية للفظ «الوجدان» لأداء مدلول هذا المصطلح الأجنبي قد صادف الصواب الذي افتقدته الترجمة التي اعتمدت لفظ «انفعال»[83].

د. أن إيراد المترجم للفظ «المؤثر الإدراكي» في مقابل 'percept' و«الإدراك» في مقابل 'perception' تخصيص لعام بغير دليل أو نقل لمعنى بغير مسوغ؛ ذلك أن المشهور في استعمال لفظ «الإدراك» هو إطلاقه على «تحصيل حقيقة الشيء أو صورته

---

(78) نفس المصدر، ص. 171، س. 17.
(79) نفس المصدر، ص. 172.
(80) نفس المصدر، ص. 178، س. 5.
(81) نفس المصدر، ص. 171، س. 19.
(82) نفس المصدر، ص. 182، س. 20
(83) نذكر من هذه المعاجم **المعجم الفلسفي**، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983، مدخل: «وجدان»، ص. 210.

في النفس»، ويسمى أيضا «تصورا»، ومنه لفظ «المُدرَك» الذي يفيد معنى «حقيقة الشيء أو صورته المحصَّلة في النفس» من غير تعيين للآلة التي وقع التوسل بها في هذا التحصيل، هل هي الحواس أو هي العقل أو هي المخيلة؛ فحينئذ، يكون إفراد «المدرَك الحسي» بهذا الاسم تحكم محض؛ والواقع أنه متى أُطلِق هذا اللفظ مجردا، أي من غير نسبة إلى واحدة من هذه الآلات الداركة الثلاث، غلب حمله على معنى «المدرك العقلي»؛ فعندئذ، يكون تخصيصه بالدلالة على «المدرَك الحسي» نقلا عن الوضع الأول من غير موجب كما سنرى.

هـ. أنه ليس من المتعذر أن نظفر بطريق في الاشتقاق العربي يوفي بتشابه الصيغة الذي جاءت عليه المصطلحات الفرنسية الثلاث: 'affect' و 'percept' و'concept'، فيجوز بمقتضى الدلالة العامة لكلمة «مُدرَك»، أن نجعل هذه المفاهيم الثلاثة تشترك كلها في كونها مُدرَكات، ثم نخصص كل واحد منها بصفة تفصل مضمونه عن مضمون غيره؛ فبالنسبة إلى «affect» ، فقد تقدم أن لفظ «الوجدان» يصلح لـ 'affection'، فيمكن إذن أن نضع لـ'affect' الاسم: «مُدرَك وِجداني» أو «مُدرَك وَجْدي» ؛ أما بالنسبة لـ'percept'، فقد غلب في الاستعمال أن يدل لفظ «الإدراك الحسي» على ما يدل عليه مصطلح 'perception' وأن يُعَدَّ مقابلا صحيحا له، فيجوز إذن أن نشتق منه اسم «مُدْرَك حسي»؛ وأما بالنسبة إلى 'concept' ، فقد قابله المترجم بلفظ «مفهوم»، لكن هناك لفظا آخر جرى به الاستعمال قد يفضله في هذه المقابلة، وهو: «مُدرَك عقلي» أو «مُدرَك العقل»، حتى إن الغزالي جعل أحد عناوين كتبه في المنطق هو: «مدارك العقول»؛ وحينئذ نكون قد حصلنا على مصطلحات عربية تنهض من جهة بالتباين الدلالي للمصطلحات الفرنسية ومن جهة ثانية بتماثلها الصرفي، وهي: «المُدرَك العقلي» و«المُدْرَك الحسي» و«المُدْرَك الوجدي» أو، متى تم تفضيل النسبة إلى «وجدان»، «المُدرَك العقلاني» و«المُدْرَك الحساني» و«المُدْرَك الوجداني» ولو أن النسبة في المصطلح الأول والثاني هي نسبة إلى المصدر الصناعي على خلاف الثالث.

4.2.2 ـ التقابل الرابع: concept / prospect ، اعلَمْ أن 'prospect' عند «دولوز» هو بالإضافة إلى المنطق بمنزلة «المفهوم» بالإضافة إلى الفلسفة وبمنزلة 'fonctif' (= «الدالة» أو «التابع») بالإضافة إلى العلم[84]، فهو إذن بمثابة «المفهوم المنطقي»، فيُثبِت

(84) لقد غمُضت على المترجم العربي معاني المصطلحات المنطقية التي وردت في الأصل الفرنسي، فجاءت مقابلاته العربية لها في غاية القلق، مثال ذلك نقله لـ 'fonctif' بـ«الوظيفة» ولـ 'fonction propositionnelle' بـ«وظيفة القضية» ولـ 'argument' بـ«البرهان» ولـ 'valeur de vérité' بـ«قيمة =

له هذا الفيلسوف خصائص هي أضداد لخصائص «المفهوم الفلسفي»: فإذا كان المفهوم الفلسفي معنى جامعا، فإن المفهوم المنطقي تابع مجموعي؛ ثم إذا كان الأول متسقا اتساقا داخليا يجمعه إلى نفسه واتساقا خارجيا يجمعه إلى غيره، فإن الثاني مقيد بشروط الإحالة التي تتحدد بها قيمته، إن صدقا أو كذبا، والتي تجعل تمامه في عدم الجمع بين النقيضين؛ وأخيرا، إذا كان الأول يتسع لأحداث تتسارع بما لا نهاية له، فإن الثاني لا يطيق إلا وقائع محددةً أوصافها ومتناهيةً عناصرها؛ فعندئذ، يكون المترجم مطالَباً بأن يراعي عند النقل هذا التباين بين المفهومين الذي لم يرق إلى مرتبته أي واحد من التباينات الكثيرة التي أقامها «دولوز» في كتابه؛ فلننظر إذن كيف تعامل المترجم العربي مع هذا التقابل الرابع.

أ. إن أول النظر في العنوان العربي للفصل المعقود لتحليل ذينك المفهومين: المنطقي والفلسفي، يجعلنا نحكم عليه بأنه وُفِّق في أداء المقابلة الصرفية الموجودة بينهما، فقد جاء هذا العنوان كالتالي: «المنظورات والمفاهيم»، فصيغة » المنظور» و«المفهوم» واحدة ولو أن الناقل جاء فيهما بجمعين مختلفين، وكان الأَوْلى أن يجعل جمعهما واحدا، فيقول: «المنظورات والمفهومات» أو يقول: «المناظير والمفاهيم»؛ بيد أننا لو أعملنا الفكر فيها، لوجدنا أن هذا التوفيق ليس إلا ظاهرا فحسب، إذ المطلوب هو اتحاد الصيغة مع تعارض المضمون؛ لكن ليس الأمر كذلك في النقل العربي، فلا نعرف استعمالا لكلمة «منظور» في العربية يحملها على معنى «المفهوم المنطقي»، حتى تصلح أن تكون من جهته ضدا لـ«المفهوم الفلسفي»؛ فالمنظور هو عبارة عن كل ما نظرتَ فيه، بديهة كان أو روية[85]، والمفهوم المنطقي ليس روية فحسب، بل هو روية خاصة، إذ لا روية فوقه، ما دام لا مفهوم يضاهيه في الخاصية الاستدلالية.

بل إن هذا التعريف للمنظور يجعله يفيد ما يفيده لفظ «المفهوم» عامة، بحيث يجوز لنا أن نخصصه لإفادة «المنظور الفلسفي» كما خصصنا «المفهوم» للدلالة على معنى «المفهوم الفلسفي»، اتباعا لـ«دولوز»، فيبطل إذن مسلك المترجم الذي يوحي بوجود التعارض بينهما؛ فإن قيل: «من حق المترجم أن يقرر مناسبة اللفظ لغرضه ولو لم يشهد له الاستعمال بالاعتبار متى لم يجد أفضل منه»، فإننا نقول بأن هذا التقرير

= الحقيقة» (انظر ص. 145، ص. 154.)، والصواب نقلها على التوالي بـ«التابع» (أو الدالة) والتابع القضوي (أو القضائي) و«المتبوع» (أو المعمول) و«قيمة الصدق».

(85) يقول العسكري في كتاب **الفروق في اللغة**: «الفرق بين النظر والفكر أن **النظر يكون فكرا أو يكون بديهة**، والفكر ما عدا البديهة»، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1980، ص. 66.

يحتاج إلى تبرير مقبول، وهو ما خلا منه النقل كليا كما يجب أن يثبت خلو الاستعمال العربي، عامّه أو خاصّه، مما يوفي بهذا الغرض، لفظا أو عبارة، وهو أمر لا دليل عليه؛ وقد يكون الدليل على عدم خلوه منه أقوى من الدليل على الخلو منه متى وضعنا في الاعتبار تشبع التراث الإسلامي العربي عموما بالآلة المنطقية(86).

ب. إن التقابل الصرفي الذي بنى عليه «دولوز» التقابل المضموني في الزوج اللفظي: 'concept / prospect' هو أصلا تقابل بين صدريهما: 'con' الذي، كما سلف، يفيد معنى «مع» (= الاصطحاب) أو «بواسطة» (= التوسل) و 'pro' الذي من معانيه «أمام» (= الإلقاء بين اليدين)، و«من أجل» (= الطلب)؛ ولا يخفى أن ما تصطحبه معك لا تلقيه بين يديك ولا ما تتوسل به تطلبه أمامك، بمعنى أن الصدر الأول يوجب الاتصال، بينما الصدر الثاني يوجب الانفصال، حتى إنه يصح في سياق هذه الفلسفة إبراز هذين الصدرين عند الكتابة كالتالي: 'con-cept' و 'pro-spect' ؛ أما المترجم العربي، فإنه لم يَبْنِ نقله على التقابل بين صدري الكلمتين الفرنسيتين كما كان يتعين عليه أن يفعل، وإنما بناه على التقابل بين عَجُزيهما، ذلك أننا إذا رجعنا إلى عجُز لفظ 'prospect' ، أي 'spect' ، وجدنا أنه في أصله اللاتيني يدل على معنى «النظر» أو «الرؤية»، وأنه يدخل في تركيب كثير من الألفاظ ذات الصلة بمعنى «النظر»، إن في صدرها أو عجزها؛ والواقع أن هذا المعنى ليس مرادا هاهنا للمؤلف إطلاقا، بل إنه يرجح نسبة «الرؤية» (= 'vision') إلى المفهوم الفلسفي على نسبتها إلى المفهوم المنطقي، مقابلا بينها وبين «التعرف على الصدق» أو قل «التحقق» (= 'recognition (du vrai)') الذي خصه لهذا المفهوم الأخير؛ وعلى هذا، لا يكون المترجم، بجعله لفظ «المنظور» مقابلا لـ 'prospect'، قد خرج عن مقصود المؤلف فحسب، بل ناقضه بالمرة، دافعا المتلقي العربي إلى فهم لا يطلعه على فكر هذا الفيلسوف، إن لم يطلعه على ضده، ولا يخدم أهدافه في التوظيف التداولي لهذا الفكر كما هو مرغوب فيه في الترجمة التأصيلية، إذ يكون هذا الفهم ناتجا عن فساد في الترجمة، قصورا عنها، لا تمكنا فيها.

ج. لا ينفك المؤلف يورد مصطلح 'prospect' في سياق كلامه عن القضايا العلمية والمنطقية، بل يذهب إلى أبعد من ذلك، فيُدخِل القضية في حدّه، فيقول: «تدل

---

(86) انظر كتابنا: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، فقد وقفنا فيه طويلا على هذا الجانب الآلي من التراث، مخالفين في ذلك التيار العام الذي ساد في الدراسات التقريمية الحديثة والذي اكتفى بالوقوف على الجانب المضموني منه.

'prospects' أولا على عناصر القضية (تابع القضية والمتغيرات وقيمة الصدق...)، ولكنها تدل أيضا على مختلف أصناف القضايا أو كيفيات الحكم»[87]؛ فلو أن المترجم كان على علم بالتوجه التأثيلي للمؤلف، لتفطن إلى أن تخصيص هذا المصطلح بالتعلق بالقضية ليس معلَّلا بالاعتبار العلمي وحده، وإنما أيضا باعتبار المناسبة الاشتقاقية بينهما؛ فاللفظ الفرنسي المقابل للقضية هو: 'proposition' ، ولا شبهة في أنه مركب من الصدر: 'pro' الذي نجده في 'prospect' ومن الكلمة: 'position' التي هي من أمهات المعاني في فلسفة » دولوز»؛ فيكون مدلول «الإلقاء والانفصال» الذي يحمله 'pro' هو الأصل في الجمع بين: 'proposition' و'prospect' وتحديد الواحد منهما بالآخر، وهو ما لا نجد له أثرا في المقابل العربي المقترح، لا كلا ولا جزءا؛ والواقع أن الناقل، لو وعى بهذه الحقيقة اللغوية وبحث في الكتابة المنطقية العربية، لاهتدى إلى المصطلح العربي الذي يقابل على وجه التمام 'prospect'، سواء منظورا إليه في نفسه أو في ارتباطه بـ 'proposition'، وهو، على التعيين، لفظ «القضاء»[88]، فمعلوم أن **القضاء** هو فعل الحكم، والحكم هو الذي تنبني عليه «القضية»، فيجعلها تحتمل التصديق، إن طابقت ما تخبر به أو التكذيب إن لم تطابقه، بحسب ما اشتهر فيها وما أراده منها «دولوز».

د. واضح أن التقابل الصرفي بين 'concept' و'prospect' هو تقابل جزئي لا كلي، إذ يتعلق بصدر الكلمتين وحده، أي 'pro'، و 'con'، فلا يكون المترجم مطالَبا بأدائه في لغته بقدر ما يكون كذلك لو أن هذا التقابل كان على تمامه؛ ومع هذا، فلا يمتنع أن يؤتَى بمثله في اللسان العربي، فلفظ «القضاء» جاء بصيغة المصدر، بينما ورد «المفهوم» بصيغة المفعول، فنكون إذ ذاك بين أمرين اثنين: إما أن نرد «المفهوم» إلى صيغة المصدر أو نرد «القضاء» إلى صيغة المفعول.

أما الأول، فيوجب أن نستبدل «الفهم» مكان «المفهوم»، وهو أمر لا يضر بمعرفة فكر «دولوز»، لا سيما وأن المقابل الفرنسي لـ«الفهم»، أي 'compréhension'، هو اللفظ عينه الذي يُستعمَل مرادفا للمفهوم في أحد معانيه المشهورة، بل إن «دولوز» نفسه

---

(87) دولوز وغاتاري: **Qu'est-ce que la philosophie?**، ص. 137.

(88) نجد لفظ «القضاء» مستعملا بهذا المعنى المنطقي في أمهات كتب الفلسفة العربية كما جاء في كتاب **تهافت الفلاسفة** للغزالي، إذ يقول فيه: «الإمكان الذي ذكرتموه يرجع إلى **قضاء** العقل [...]، فهو قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفا له»؛ تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، ط. 4، مصر، 1966، ص. 253.

يتحدث عن 'compréhension' بما يوافق ما استقر عليه «المفهوم» عنده[89]؛ ولعل قلة ورود هذا اللفظ عنده ترجع إلى كون النزعة التأويلية اختصت باستخدامه، فيحسن تجنبه، حتى لا يكون مثارا للشبهة، فيُظَن به الانتساب إلى هذه النزعة؛ وأما الأمر الثاني، فيوجب أن نستبدل لفظ «المقضي به» أو، اختصارا، «المقضي» مكان «القضاء»، والبدَل هنا يحفظ معنى المبدَل منه، إذ تجري العادة بأن يُطلَق اسم المصدر، ويراد به اسم المفعول كما إذا قيل: «حُكْم»، والمقصود به «المحكوم به»؛ وعندها، نكون قد أتينا من «القضاء» بما يسامت «المفهوم» صيغة، قائمين في اللسان العربي بما يوازي التقابل الصيغي الذي تضمنه الأصل الفرنسي.

* * *

يتحصل من جملة ما تقدم أن «دولوز» أقر بأهمية التأثيل في مستوى النظر في الاستشكال الفلسفي كما أقر بها «هيدغر» في مستوى الإتيان بهذا الاستشكال، ومارسه كما مارسه ولو أنه لم يخُض في تفاصيل هذه الممارسة كما خاض فيها «هيدغر» ولا بيَّـن لنا بوضوح كيف كان يبني المدلولات العبارية لمفاهيمه على ما انطوى فيها من إشارات مختلفة، مع العلم بأن هذا البناء يزودها بمكنة استشكالية واستدلالية لا تتأتى بغيره؛ وعلى الرغم من سكوت «دولوز» عن وجوه ممارسته لهذا التأثيل، فقد استطعنا أن نقف على نماذج طريفة لها ونستخرج منها ما يندرج في النوعين التأثيليين اللذين أوليناهما عنايتنا في هذا الكتاب ـ لغلبتهما على غيرهما في الصنعة المفهومية الفلسفية ـ وهما: «التأثيل اللغوي» و«التأثيل التقابلي».

ولما لم تتبين الترجمة العربية المتداولة لهذه النماذج المفهومية وجود هذا القوام التأثيلي الذي قصد صاحبها أن يسندها إليه، فقد جاءت مقابِلاتها العربية على قدر كبير من الاجتثاث في سياق عبارة بلغت في القلق قدرا يضاهيه؛ وحتى نوضح كيف أن نقل المفاهيم الفلسفية إلى لسان غير لسانها الأصلي يوجب اعتبار قوامها الإشاري في هذا اللسان، فقد مارسنا نقدا تأثيليا لهذه المقابِلات العربية يأخذ بالمبدإ التالي، وهو: أن اعتبار التأثيل الأصلي لا يعني الإتيان بعينه في اللغة المنقول إليها، لأنه طلب للمحال، وإنما يعنى الإتيان بمثله، والمقصود بالمثل أن يضاهي المنقولَ استشكالا واستدلالا من غير أن يطابق الاستشكالُ الاستشكالَ ولا الاستدلالُ الاستدلالَ؛ وقد أظهر هذا النقد التأثيلي أن الضرب التأصيلي من الترجمات الثلاث التي تشكل نموذجنا النظري المعلوم

(89) دولوز وغاتاري: **Qu'est-ce que la philosophie?**، ص. 43، ص. 129-130.

هو أقدرها على توفير مقابِلات عربية للمفاهيم الفلسفية المنقولة يكون لها من التأثيل ما لهذه المفاهيم في أصلها.

وقد كان مفهوم «دولوز»: 'plan d'immanence' مثالنا التطبيقي الواسع الذي انتقلنا فيه من المقابل التحصيلي: «مسطَّح المحايثة» إلى المقابل التوصيلي: «بساط الملازمة»، ومنه إلى المقابل التأصيلي: «مقام المواجدة»، متوصلين في ذلك إلى نتيجتين أساسيتين: إحداهما خاصة، وهي أن المقابل التأصيلي يتمتع بالجدة، حيث إن مفهوم «المواجدة» هو من اجتهادنا ووضعنا، وليس مجرد استرداد لمفهوم قديم كما قد يتوهم من قصُر عن فهم مرادنا من النقل التأصيلي، كما أنه يتمتع بقوة الإنتاج، حيث انفتحت لنا بفضله آفاق في المساءلة الفلسفية لا ينفتح لها المصطلح المنقول، زيادة عما تضمنه هذا الأخير من إمكانات استشكالية؛ والنتيجة الثانية عامة، وهي أن نطاق التفلسف في المفاهيم الفلسفية المأخوذة عن الغير لا يضيق إلا في النقل التحصيلي، أما في النقل التأصيلي، فإنه يتسع بالقدر الذي يجعل المتلقي العربي يتخذ في تأمل هذه المفاهيم المنقولة مسلكا فلسفيا **مستقلا** عن الأصل الذي نُقلت منه، إن تحويلا لها أو زيادة فيها، وهذا الاستقلال هو الأصل في كل **مفهوم حي**، وإلا فلا مفهوم، شئنا أو أبينا.

بعد هذا التطواف في جوانب المفهوم الفلسفي، أركانا وآليات ونماذج، لا حاجة بنا أن نوجز لك في هذه الخاتمة ما أوردناه مبسوطا في ستة فصول معلقٍ بعضها ببعض، لا سيما وأننا ختمنا كل واحد منها بموجز جامع لما جاء فيه، حتى يكون عونا لك على تذكر فقراته المتسلسلة التي لا يكرر بعضها بعضا؛ وإنما نقتصر هاهنا على استخراج الفائدة العملية التي لهذا البحث في المفهوم الفلسفي، ومعلوم لك أن هذه الفائدة تتحدد بالمقصد العام الذي وضعناه لكامل مشروعنا في **فقه الفلسفة**، ألا وهو إقدار المتلقي العربي على التفلسف ! فتقوم إذن فائدة هذه الدراسة عن المفهوم الفلسفي في مدى توصلها إلى إقدارك على إنشاء مفاهيم فلسفية من عندك وعلى استثمار المفاهيم المنقولة بما يخص مجالك التداولي، لا بما يخص المجال المنقولة منه، ولا سبيل إلى تحرير مفاهيمك الفلسفية العربية إلا بتحصيل هذه القدرة.

فقد أدخلناك، إن جاز لنا هذا التعبير، «**المصنع المفهومي**» للفيلسوف، وأطلعناك على تفاصيل العمليات التقنية التي يقوم بها في تصنيع وتشغيل مصطلحاته ومفاهيمه، منتجا خطابا فكريا متميزا ومستقلا، فيه من تشقيق الأقوال بقدر ما فيه من توليد الآراء؛ وتتلخص جملة هذه العمليات في ما يلي:

◆ أنه لا يكتفي في مفهومه الفلسفي بالمدلول العباري ـ أو قل العبارة ـ كما يكتفي به العالِم، ولا هو يكتفي، على العكس من ذلك، بالمدلول الإشاري ـ أو قل الإشارة ـ كما يكتفي به الأديب، وإنما يجمع بين هذين الطرفين البيانيين المتقابلين جمعا.

◆ أنه يستمد عناصر مدلوله العباري بشقيه: **الاصطلاحي والاستثماري** من مختلف المجالات والمصادر، علمية كانت أو فلسفية أو أدبية، لا تتميز إلا بكونها عناصر

محمولة على ظاهرها ومحكمة في بنائها ومصرحا بتفاصيلها.

- أن عناصر مدلوله الإشاري تتكون من جملة الدلالات والعلاقات التي يزوده بها مجاله التداولي الخاص والتي تتميز بكونها محددات أو مقومات **مضمرة** غير مُظهرَة، لغوية كانت أو معرفية أو عقدية.

- أنه يستثمر هذه الدلالات والعلاقات التداولية المضمرة في تقرير وترسيخ ـ أو قل تأصيل ـ المدلول الاصطلاحي للمفهوم، جاعلا له بذلك **قواما تأثيليا** خاصا.

- أنه يستفيد من تأثيل مفهومه مُكنَة خاصة في استشكال هذا المفهوم والاستدلال به وعليه، توصّله إلى التجديد فيه والتوليد منه.

وأنت، بوقوفك على هذه العمليات المختلفة، أصبحتَ على يقين من حقائق أساسية وعلى استعداد لإنشاء «مصنعك المفهومي» الخاص؛ أما الحقائق التي أصبحتَ على علم بها، فهي الآتية:

- أن المدلول العباري الاصطلاحي للمفهوم الفلسفي قد يستثمر الإشارات المضمرة، إن كلا أو جزءا، كما أنه قد لا يستثمرها، لا كلا ولا جزءا.

- أن الغالب في المدلول العباري الاستثماري للمفهوم الفلسفي أنْ يستمد من الإشارات المضمرة.

- أن الأصل في المضمون العباري الذي لم يستثمر الإشارات المضمرة أن يكون واحدا عند الفلاسفة، وأن الأصل في المضمون الإشاري أنْ يختلف باختلاف مجالاتهم التداولية.

- أن نقل المفهوم الفلسفي من لسان إلى آخر ينبغي أن يحفظ ما أمكن العبارة التي لم تستثمر الإشارات المضمرة، ويستبدل مكان الإشارات الأصلية الإشارات المستمدة من المجال التداولي للمتلقي، ولا يصير إلى حفظها، إن جزءا أو كلا، إلا إذا قام الدليل على اتفاق النوعين من الإشارات.

- أن ترك استبدال إشارة بإشارة من غير دليل الاتفاق يفضي إلى اجتثاث المفهوم، وبالتالي إلى قلق الممارسة الاستشكالية والاستدلالية التي يدخل فيها.

- أن الاشتراك في المفهوم الفلسفي ليس هو الاشتراك في كليته، فالاشتراك في جزئيته العبارية غير المستمدة من الإشارة **واجب** والاشتراك في جزئيته الإشارية **جائز**.

- أن النظرة الشمولية إلى المفهوم الفلسفي لا تكون بتقلُّد كل الفلاسفة ـ مهما اختلفت أقوامهم وألسنتهم ـ لقوامه التأثيلي الأصلي، وإنما تكون باحتضان جميع

التأثيلات الممكنة لمدلوله العباري في مختلف المجالات التداولية، أو قل إن النظرة الشمولية إلى المفهوم الفلسفي هي تزويد عبارته، لا بإشارات إضمارية بعينها، وإنما بكل الإشارات الإضمارية الممكنة.

وأما عن استعدادك لإنشاء «مصنعك المفهومي» الخاص، فلا يمتنع عليك أن تأتي ما أتى غيرك من العمليات في سياق لغتك العربية وخصوصية مجالك التداولي، فتقوم بما يلي:

- أن تُعيِّن مدلولا اصطلاحيا بموجب حاجتك الفلسفية المباشرة، تتوصل إليه بما حصَّلْتَه من معارف مختلفة وقدرات نظرية.

- أن تضع له الاسم المناسب، بحيث يكون هذا الاسم حاملا **لأسباب تنـزيله** على هذا المدلول الاصطلاحي، جاعلا منه مفهومك القائم بحاجتك الفلسفية المباشرة.

- أن تضع المقابل المناسب للمفهوم الذي نقلته عن غيرك، بحيث يكون هذا المقابل، هو الآخر، حاملا **لأسباب تنـزيله** على المدلول الاصطلاحي لهذا المفهوم.

- أن تجتهد في وصل أسباب التنـزيل المقارنة للمفهوم الموضوع من لدنك أو المنقول عن غيرك بأصول مجالك التداولي الإسلامي العربي، لغوية كانت أو معرفية أو عقدية.

- أن تفتح باب مدلولك الاصطلاحي للاستشكال وللاستدلال، مستعينا في ذلك بما تمدك به هذه الأصول التداولية، وفي استمدادك منها توسيع لآفاق استشكال هذا المدلول بما لا تتوسع به دونها؛ إلا أن ذلك لا يعني أنه ينبغي أن تأخذ بكل ما تمدك به هذه الأصول، وإنما أن أخذك وتركك يتحدد بها، لأن ما تأخذه تقيم الدليل على صحته، وما تتركه تقيم الدليل على فساده، وفي إقامتك لدليل الفساد كما في إقامتك لدليل الصحة تمتين للقوة الاستدلالية لهذا المدلول الاصطلاحي.

ومتى أعددتَ مصنعك المفهومي على هذا الوجه، أمكنك أن تنشئ لكل مفهوم حقله الذي يربطه بغيره، متجها على التدريج إلى التأليف بين هذه الحقول المفهومية؛ ومتى استتب لك أمر هذا التأليف، استطعت أن تأتي بخطاب فلسفي مستقل، فيه من الأصالة بقدر ما فيه من الجدة وفيه من الخصوصية بقدر ما فيه من الشمولية، من دون أن تنحصر جدة هذا الخطاب كلها في المدلولات الاصطلاحية المقررة لمفاهيمه، سواء تلك التي وضعتَها بنفسك أو تلك التي نقلتَها عن غيرك، لأن إدخال الإشارات التداولية على هذه المدلولات يؤدي إلى فتح جوانب غير مسبوقة فيها لم تكن لتنفتح لولا هذه

الإشارات، ومن دون أن تقوم شمولية هذا الخطاب في ملازمة الإشارات الأصلية لهذه المدلولات الاصطلاحية المقررة، وإنما في إمكان تقلب الإشارات المختلفة، أصلية كانت أم غير أصلية، على هذه المدلولات.

وقد يكون لك فيما جئنا به ـ ونحن نحلل هذا ونناقش ذاك ونقارن بين هذا وذاك ـ أكثر من مثال واحد على إنشاء المفاهيم الأصيلة التي لم نقلد فيها غيرنا، ولا حتى استلهمنا منه إشكالها الأصلي، بل كانت بنتَ الحاجة التي أملاها علينا مجالنا الخاص والتي لا نظير لها في مجال غيرنا، وهي الخروج من الوضع الذي لا ننشئ فيه مفاهيمنا ولا نستثمر مفاهيم غيرنا كيف نشاء إلى الوضع الذي ننشئ فيه مفاهيمنا ونستثمر مفاهيم غيرنا كيف نشاء؛ وينهض دليلا على أصالة بعض المفاهيم التي وضعناها أننا لو أردنا أن ننقلها إلى هذا اللسان أو ذاك من الألسن الفلسفية المعلومة لَما تيسر لنا لأول وهلة هذا المقابل كما قد لا يتيسر ذلك عندما ننقل مفاهيم غيرنا إلى لساننا؛ وحسبك منها مفهوم «التأثيل»، فأي مقابل مقرر في هذه الألسن يدل على ما يدل عليه من معنى «الأصالة» والنماء»، فضلا عن معنى «الثبات» و«الاستقامة»؟

كما قد يكون لك في ما جئنا به أكثر من مثال واحد على استثمار المفاهيم المنقولة بغير الطرق الإشارية التي اتُّبِعت في استثمارها في الأصل، بل كنا نحفظ جوهر مضمونها العباري، ونصرفه إلى المتلقي بواسطة الإشارة المألوفة له؛ وعلامة هذا الاستثمار المغاير أننا لو عمدنا إلى نقل سياقها الإشاري إلى هذا اللسان أو ذاك من الألسن الفلسفية المعلومة، لبدا فيه غريبا غرابة ما ننقل إلى لساننا من إشارة مفاهيم الغير؛ فقد استعملنا، مثلا، «المفهوم» في معنى «مُدرَك المخاطَب من اللفظ» أي في معنى «المُدرَك الخطابي اللفظي»، بينما استعمله الغير ـ كما توضح لك في الفصل السادس ـ في معنى «المدرَك المجموع المحمول به»، فلا وجود لمعنى «صيغة الخطاب» ولا لمعنى «اللفظ المنطوق» في الأصل الأجنبي كما لا وجود لمعنى «جمع الكثرة» ولا لمعنى «حمل المرأة» في المقابل العربي، وهذا فرق لا يُطوَى وليس له أن يُطوى.

* * *

الآن وبعد أن أطلعناك على بعض الأسرار في صناعة المفاهيم الفلسفية، فهَلاَّ نزعت عنك إسار التقليد وخضت بحر التجديد، إلا أن يكون التقليد قد بلغ من النفوس مبلغا صارت معه لا تتصور إمكان التحرر منه، بل صارت تحسب التقليد هو عين التجديد؟

ونسوق إليك دليلا على هذا الظن الفاسد؛ فلما كنا منشغلين، زمنا غير قصير، بتقليب النظر في أسباب استغراقنا في التقليد وتخلفنا عن الفلاسفة المبدعين وبالتفكير في طرق الوصول إلى أن نكون في زمرتهم، كان المقلد يتحسر ويشتكي من تعذر الإبداع في إنتاجنا الفلسفي، عائدا بالسخط على أوضاعنا واللومِ على أفهامنا، من دون أن يدلنا، لا من قريب ولا من بعيد، عن الكيفية العملية للبلوغ إليه، مكتفيا بهائل الكلام الذي ليس تحته طائل؛ فلما اهتدينا، بفضل هذا التفكير الطويل، إلى ما نظن أنه أقرب إلى هذه الكيفية العملية من هذا الكلام الواسع، وتكلمنا نحن، على قدر طاقتنا من الدقة، في سبل الإبداع الفلسفي الممكنة، صار هذا المقلد يدعونا إلى التخلي عن السعي إلى هذا الإبداع وإلى الاكتفاء بالتحصيل من فلاسفة الغرب وتلقين أقوالهم وأفكارهم إلى النشء منا، خارجا من حال التباكي على فقد الإبداع إلى حال محاربة طلب الإبداع.

وما درى هذا المقلد أن منطقه في كل هذا هو إلى بادئ الرأي أقرب منه إلى النظر البعيد ولو أنه يوشحه بكلام فيه من التهويل بقدر ما فيه من التضليل، وحسبنا منه الحجج التالية التي تأتي في هذا الكلام تارة صريحة وتارة مضمرة:

أولاها، أننا متأخرون وغيرنا متقدمون، فإذن ينبغي أن نتقدم على الوجه الذي تقدموا به.

والثانية، أن كل ما عندنا سبب في تأخرنا وكل ما عند الغير سبب في تقدمهم، فإذن ينبغي أن نترك أسبابنا ونأخذ بأسبابهم.

والثالثة، أننا نتقلب في أطوار وغيرنا يتقلب في سواها، فينبغي أن نخرج عن أطوارنا ونتقلب في ما تقلبوا فيه.

والشاهد على سذاجة هذه الحجج أنها تحكم على الشيء بحكم غيره، من غير ثبوت أنه مثله، بل ربما بثبوت أنه نقيضه.

في حين أن منطق معارضه ـ وهو صاحب التأصيل الذي يقول بالفرق بينه وبين الغير ـ ينبني على خلاف هذه الحجج، ويمكن أن نصوغها كما يلي:

أولاها، أننا متأخرون وغيرنا متقدمون، فإذن ينبغي أن نتقدم على غير الوجه الذي تقدموا به لثبوت الفرق التداولي بيننا وبينهم.

والثانية، ليس كل ما عندنا سببا في تأخرنا ولا كل ما عند الغير سببا في تقدمهم، فإذن ينبغي أن نترك من أسبابنا ما هو سبب في تأخرنا ولا نأخذ من أسبابهم إلا ما هو

سبب في تقدمهم ما لم يعارِض ما ليس سببا في تأخرنا وقام الدليل على أنه يفضي إلى تقدمنا.

والثالثة، أننا نتقلب في أطوار وغيرنا يتقلب في سواها، فينبغي أن نحفظ أطوارنا بغير ما حفظ الغير أطوارهم، لثبوت الفرق التاريخي بيننا وبينهم.

والشاهد على غور هذه الحجج أنها تحكم على الشيء بحكم نقيضه، بعد انتفاء أنه مثله وثبوت أنه نقيضه.

كيفما كان الأمر، فليس أيسر على المتفلسف المقلد من أن يتقلد مفاهيم غيره، إذ كفاه هذا الغير مشقة وضعها ومؤونة طرحها، فلا يبقى له إلا أن يلوي لسانه بها؛ وليس أعسر عليه من أن يتولى بنفسه بناء مفاهيمه وتوظيفها في خطابه؛ **والفيلسوف المجتهد لا يليق به أن يُقدِّم اليسير على العسير، بل حاله في اليسير أن يستعسره، حتى يسبر غوره، فما ظنك بالذي هو في ذاته عسير!**

* * *

ولا نخالك، أيها القارئ الكريم، بعد هذا الذي ذكرناه إلا مرتقيا المرتقى الصعب، فتقتحم مجال الإبداع الفلسفي، متعاطيا تحرير قولك من قيود الاتباع؛ فليس أضر على تفلسفك من أن لا يكون لك من المعاني الفلسفية إلا ما لغيرك، حتى ولو كان قريبا لك، فكيف إذا كان غريبا عنك! فتقول بما قال وتسكت عما سكت؛ ولا أنفع لتفلسفك من أن يكون لك من المعاني الفلسفية ما ليس لغيرك، غريبا كان أو قريبا، فتقول بما لم يقل وتسكت حيث لم يسكت، ولا تصير إلى القول بما قال إلا بدليل ولا إلى السكوت عما سكت إلا بدليل، ودليلك في القول والسكوت معا أَوْلى لك من دليل غيرك فيهما.

المراجع العربية

أبو البقاء، أيوب: [1992]، **الكليات**، مؤسسة الرسالة، بيروت.

أرسطو: [1980]، **منطق أرسطو**، ؛ الجزءان: الأول والثاني، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت.

الأعسم، عبد الأمير: [1989]، **المصطلح الفلسفي عن العرب**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

الأنباري، محمد: [1960]، **كتاب الأضداد**، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، سلسلة التراث العربي 2، دائرة المطبوعات والنشر في الكويت.

التهانوي، محمد علي: [1996]، موسوعة **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم رفيق العجم وتحقيق علي دحروج، جزءان، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت.

التوحيدي، أبو حيان: [1953]، **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت.

التوحيدي، أبو حيان: [1981]، **الهوامل والشوامل**، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر، القاهرة.

التوحيدي، أبو حيان: [1989]، **المقابسات**، تحقيق محمد توفيق حسين، دار الآداب، بيروت.

الجاحظ، أبو عثمان: [1968]، **البيان والتبيين**، الجزء الأول، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة.

جبر، فريد، ر. العجم

س. دغيم، ج. جهامي: [1966]، **موسوعة مصطلحات علم المنطق**، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت.

الجرجاني، أبو الحسن: [1971]، **التعريفات**، الدار التونسية للنشر، تونس.

جهامي، جيرار: [1998]، **موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب**، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت.

حزم، ابن، أبو محمد: [1983]، **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية في رسائل ابن حزم الأندلسي**، الجزء الرابع، تحقيق إحسان عباس، بيروت.

دولوز وغتاري: [1997]، **ما هي الفلسفة؟** ترجمة مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القومي، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، بيروت.

رشد، ابن، أبو الوليد: [1967]، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت.

سبعين، ابن، عبدالحق: [1978]، **بد العارف**، تحقيق جورج كتّورة، دار الأندلس، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [1987]، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب.

طه، عبد الرحمن: [1995]، **فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [1996]، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط. 2، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [1998]، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

عجيبة، ابن، أحمد: [1998]، **تقييدان في وحدة الوجود**، تحقيق جان لويس ميشون، دار القبة الزرقاء، مراكش، المغرب.

الغزالي، أبو حامد: [1983]، كتاب **الاقتصاد في الاعتقاد**، دار الكتب العلمية، بيروت.

الفارابي، أبو نصر: [1968]، **إحصاء العلوم**، تحقيق عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

الفارابي، أبو نصر: [1969]، **كتاب الحروف**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت.

الفارابي، أبو نصر: [1983]، **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت.

الكلاباذي: أبو محمد [1980]، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

مدكور، إبراهيم: [1971]، **في اللغة والأدب**، دار المعارف بمصر.

وهب، ابن، إسحاق: [1969]، **البرهان في وجوه البيان**، تحقيق حنفي محمد شرف، مكتبة الشباب، المنيرة، مصر.

ADORNO, Theodor W.: [1973], **The Jargon of Authenticity**, translated by K. Tarnowski and F. Will, Routledge & Kegan Paul, London and Henley.

ARISTOTE: [1970], **La métaphysique**, tome I et II, Introduction, notes et index de TRICOT J., librairie philosophique J. VRIN, Paris.

AUROUX, S. (dir.): [1990], **Les notions philosophiques**, Encyclopédie philosophique universelle, vol.1 et 2, P.U.F., Paris.

BELAVAL, Yvon: [1952], **Les philosophes et leur langage**, Gallimard, Paris.

BOREL, M.-J., GRIZE, J.-B. et MIEVILLE, D.: [1983], **Essai de logique naturelle**, Peter Lang, Berne.

BRUCKER, Charles: [1988], **L'étymologie**, Que sais-je?, Presses Universitaires de France, Paris.

CAHNE, Pierre-Alain: [1980], **Un autre descartes, le philosophe et son langage**, Librairie philosophique J. Vrin, Paris.

CHATTERJEE, M.: [1981], **The Language of Philosophy**, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, Netherlands.

CLARK, Timothy: [1987], «Heidegger, Derrida, and the Greek Limits of Philosophy», **Philosophy and Literature**, Vol. 11, n°1.

COSSUTTA, F.: [1989], **Eléments pour la lecture des textes philosophiques**, Bordas, Paris.

DAVIDSON, D. : [1970], « Semantics for natural language », in **Linguaggi, nella società e nella technica**, Edit. Di Comunità, Milano, p. 177-188.

DAVIDSON, D. : [1984], **Inquiries into Truth and Interpretation**, Clarendon Press, Oxford.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F.: [1991], **Qu'est ce que la philosophie?**, les éditions de minuit, Paris.

DERRIDA, Jacques: [1987], **De l'esprit, Heidegger et la question**, éditions Galilée, Paris.

DERRIDA, Jacques: [1990], **Du droit à la philosophie**, éditions Galilée, Paris.

DERRIDA, Jacques: [1983], «la langue et le discours de la méthode», dans: **La philosophie dans sa langue. Recherches sur la philosophie et le langage**, 3, cahier du groupe de recherche sur la philosophie et le langage, Département de philosophie de l'université de Grenoble 2. [Grenoble], groupe de recherche sur la philosophie et le langage, pp. 35-51.

DESCARTES, R.: [1953], **Œuvres et lettres**, La Pléiade, Gallimard, Paris.

DESCARTES, R. : [1969-1975], Oeuvres de DESCARTES par C. ADAM et P. TANNERY, tome VIII-1, tome X, Vrin, Paris.

DIXSAUT, Monique: [1994], **Le naturel philosophe, essai sur les dialogues de Platon**, Librairie philosophique J. Vrin, Paris.

FESTUGIERE, A.J.: [1950], **Contemplation et vie contemplative selon Platon**, Vrin, Paris.

FLAUX, N., GLATIGNY, M. et SAMAIN, D. (eds.): [1996], **Les noms abstraits**, Presses universitaires de Septentrion, Paris.

GALAY, Jean-Louis: [1977], **Philosophie et invention textuelle**, éditions Klincksieck, Paris.

GENETTE, G.: [1976], **Mimologiques, Voyage en Cratylie**, éditions. du Seuil, Paris.

GRANGER, G-G.: [1968], **Essai d'une philosophie du style**, Armand Colin, Paris.

GRANGER, G-G.: [1974], « Remarques sur l'usage de la langue en philosophie », **Langages**, 35.

GRANGER, G-G.: [1979], **Langages et épistémologie**, Klincksieck, Paris.

GRANGER, G-G.: [1988], **Pour la connaissance philosophique**, éditions Odile Jacob, Paris.

GREISCH, Jean: [1985], **La parole heureuse, Martin Heidegger entre les choses et les mots**, Beauchesne, Paris.

HEIDEGGER, Martin: [1962], **Le principe de la raison**, traduit par A. Préau, Gallimard, France.

HEIDEGGER, Martin: [1965], **Was ist Metaphysik ?** Vittorio Klostermann, Frankfurt.

HEIDEGGER, Martin: [1965], **Unterwegs zur Sprache**, Verlag Günther Neske, Tübingen.

HEIDEGGER, Martin: [1966], **Questions III**, traduit par A. Préau, J. Hervier et R. Munier, Gallimard, France.

HEIDEGGER, Martin: [1967], **Introduction à la métaphysique**, traduit par Gilbert Kahn, Gallimard, France.

HEIDEGGER, Martin: [1977], **Was Heisst Denken?**, Max Niemeyer Verlag Tübingen.

HEIDEGGER, Martin: [1988], **Zur Sache Des Denkens**, Max Niemeyer Verlag Tübingen.

HEIDEGGER, Martin: [1996], **Identität und Differenz**, Verlag Günther Neske, Tübingen.

HEIDEGGER, Martin: [1997], **Der Satz Vom Grund**, Verlag Günther Neske, Tübingen.

HEIDEGGER, Martin: [1997], **Vorträge und Aufsätze**, Verlag Günther Neske, Tübingen.

IFELO, Ndumba Y'oole: [1988], **La critique heideggerienne du privilège de la «proposition» dans les vues classiques du langage,** éditions Noraf, Belgique.

JANICAUD, D. et MATTEI, J. F.: [1983], **La métaphysique à la limite**, Epiméthée, P.U.F., Paris.

KOCKELMANS, J. J.: [1972], **On Heidegger and Language** , Northwestern University Press, Evanston.

LALANDE, André: [1962], **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**, Presses universitaires de France, Paris.

LANGHADE, Jacques: [1994], **Du coran à la philosophie**, Institut français d'études arabes de Damas, Damas.

LEVI-SRAUSS, C.: [1958], **Anthropologie structurale**, Plon, Paris.

LLOYRD, G. E. R.: [1987], **Polarity and Analogy, Two types of argumentation in early Greek thought**, Bristol Classical Press, Bristol.

LYONS, John: [1972], **Structural Semantics**, Basil Blackwell, Oxford.

MESCHONNIC, H. : [1990], **Le langage Heidegger**, P.U.F., Paris.

NIETZSCHE, F. : [1969], **Das Philosophenbuch - Le livre du philosophe**, traduction par A. K. MARIETTI, Aubier-Flammarion, Paris.

OLBRECHTS-TYTECA, L.: [1979], «Les couples philosophiques, une nouvelle approche », dans **Revue internationale de philosophie,** 1979, 33e année, n° 127-128.

ORTONY, A.: [1979], **Metaphor and Thought**, Cambridge University Press, Cambridge.

PAULHAN, Jean: [1988], **La preuve par l'etymologie**, Le temps qu'il fait, MM. P.& F. Paulhan.

PAQUET, L.: [1973], **Platon, la médiation du regard,** J.B. Brill, Leiden.

PERELMAN Ch. et OLBRECHTS-TYTECA L.:

[1970], **Traité de l'argumentation**, éditions de l'Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles.

PETERS, F.E.: [1967], **Greek Philosophical Terms**, New York University Press, New York.

PLATON: [1931], Oeuvres **complètes**, Tome V, 2è partie, **Cratyle**, texte établi et traduit par L. MERIDIER, 'Les Belles Lettres', Paris.

PLATON: [1950], **Oeuvres complètes II**, traduction et notes par L.Robin et M.J. Moreau, Gallimard.

PRANDI, Michele: [1987], **Sémantique du contresens**, les éditions de minuit, Paris.

RADMAN, Z.: [1997], **Metaphors: Figures of the Mind**, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

RORTY, R.: [1983], **Philosophy and the mirror of nature**, Basil Blackwell, Publisher.

RUSSELL B.: [1986], **Mysticism and Logic**, Cox & Wyman Ltd, Reading.

SACKS, S.: [1978], **On Metaphor**, The University of Chicago Press, Chicago.

SEARLE, J. R.: [1979], **Expression and Meaning**, Cambridge University Press, Cambridge.

SEARLE, J. R. and VANDERVEKEN, D.:

[1985], **Foundations of Illocutionary Logic**, Cambridge University Press, Cambridge.

SIEWERTH, Gustav: [1958], **Ontologie du langage**, texte français, introduction et notes de M. Zemb, Desclée de Brouwer, imprimé en Belgique.

SPINOZA: [1954], **L'Ethique**, Gallimard, Paris.

STEINER,George: [1982], **Heidegger**, Harper Collins Publishers, Great Britain.

SWEETSER, Eve E.: [1990], **From Etymology to Pragmatics**, Cambridge University Press.

TARSKI, A.: [1974], **Logique, sémantique, métamathématique**, tome 2, Armand Colin, Paris.

URMSON, J. O.: [1990], **The Greek Philosophical Vocabulary**, Duckworth,Great Britain.

VANDERVEKEN, D. : [1985], **Foundations of Illocutionary Logic,** Cambridge University Press, Cambridge.

VANDERVEKEN, D.: [1990], 'Non literal speech acts and conversational maxims' in E. LePore and R. Van Gulick (eds.), **John R. Searle and his Critics**, Blackwell, Oxford.

VANDERVEKEN, D.: **[1990-1991], Meaning and Speech Acts**, Volume I, **Principles of Language Use**, and Volume **II, Formal Semantics of Success and Satisfaction**, Cambridge University Press, Cambridge.

VIGNAUX, Georges: [1988], **Le discours acteur du monde, énonciation, argumentation et cognition**, Ophrys.

WHITE, David A.: [1978], **Heidegger and the Language of Poetry**, University of Nebraska Press, Lincoln and London.

WILSON, John: [1991], **Thiking Concepts**, Cambridge University Press, Cambridge.

ZARADER, Marlène: [1986**], Heidegger et les paroles des origines**, Vrin, Paris.

ZARADER, Marlène: [1990], **La dette impensée**, éditions Du Seuil, Paris.

عن المركز الثقافي العربي

صدر للمؤلف

الأستاذ طه عبد الرحمن

أستاذ المنطق وفلسفة اللغة
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
في جامعة محمد الخامس ـ الرباط ـ المغرب

- تجديد المنهج في تقويم التراث
- فقه الفلسفة 1
  - الفلسفة والترجمة
- العمل الديني وتجديد العقل
- اللسان والميزان أو العقل الكثير

د. طه عبد الرحمن

فقه الفلسفة
2
القول الفلسفي

ليس أيسر على المتفلسف المقلِّد من أن يتقلد مفاهيم غيره، إذ كفاه هذا الغير مشقة وضعها ابتداءً وكفاه مؤونة طرحها انتهاءً، فلا يبقى له إلا أن يلوي لسانه بها، وليس أعسر عليه من أن ينشئ مفاهيمه بنفسه ويستعملها بحسب مجاله.

والقول الفلسفي العربي قول راسخ في التقليد، ولا انفكاك له عن هذا التقليد إلا بالوقوف على قوانين القول الفلسفي من جهة وضعه والاشتغال به عند المجتهدين من أهله، وهذه القوانين التي ظلت مجالا غُفْلا يتولى المؤلف الكشف عنها في الجزء الثاني من مشروعه العلمي: **فقه الفلسفة**، فيجعله أقساما تختلف باختلاف أقسام هذا القول، وهي «فقه المفهوم الفلسفي» وفقه التعريف الفلسفي» و«فقه الدليل الفلسفي».

وهذا الكتاب الذي بين يديك يدور على القسم الأول منها، فينظر في مبادئ العبارة والإشارة التي ينبني عليها المفهوم الفلسفي، كما ينظر في طرق الدلالة والمقابلة التي يتّبعها الفيلسوف في الاصطلاح على مفاهيمه واستثمارها في سياق خطابه، موضحا كيف أن الأخذ بهذه الطرق يُوَصِّل إلى توليد مفاهيم متمكِّنة استشكالا واستدلالا وكيف أن الخروج عنها يؤدي إلى إحداث مفاهيم مجتثَّة في استشكالاتها وقلِقة في استدلالاتها؛ ثم يقف المؤلف على تطبيقات نموذجية للمفاهيم الفلسفية المتمكّنة عند فلاسفة أربعة في لغاتهم الأصلية المختلفة، وهم «أفلاطون» و«ديكارت» و«هيدغر» و«دولوز» كما يقف على تطبيق نموذجي للمفاهيم الفلسفية المجتثة من الفلسفة العربية.

ولا نراك، أيها القارئ الكريم، إلا متطلعا إلى اقتحام فضاء الإبداع وتحرير قولك الفلسفي من رقِّ الاتباع؛ فليس أضر على تفلسفك من أن لا يكون لك من المفاهيم الفلسفية إلا ما لغيرك، فتقول بما قال وتسكت عما سكت؛ ولا أنفع لتفلسفك من أن يكون لك من المفاهيم الفلسفية ما ليس لغيرك فتقول بما لم يقل وتسكت حيث لم يسكت، ولا تصير إلى القول بما قال إلا بدليل ولا إلى السكوت عما سكت إلا بدليل، ودليلك في القول والسكوت معا أَوْلى لك من دليل غيرك فيهما.

المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب